

УДК 930.85
ББК 63.3(0) 31
О-94

Ответственный редактор
академик В. В. Наумкин

Руководитель проекта, научный и литературный редактор
Ю. М. Кобищанов

Редакционная коллегия:
Ю. М. Кобищанов (председатель), Н. Ю. Живлова, Т. К. Кораев, А. В. Кушхабиев, Н. Н. Лисовой,
Ю. М. Могаричев, А. В. Муравьев, А. А. Немировский, Е. В. Сергеева, Д. Н. Старостин,
И. Р. Тантлевский, Ю. Б. Циркин, Ю. А. Щапова

Рецензенты:

доктор исторических наук, профессор М. С. Мейер
и доктор исторических наук И. В. Следзевский

О-94

Очерки истории христианских цивилизаций : в 2 т. Т. 1 : От зарождения до арабских завоеваний : в 2 кн. Кн. 2 / [отв. ред. В. В. Наумкин, рук. проекта, науч. и лит. ред. Ю. М. Кобищанов]. – М. : Политическая энциклопедия, 2019.

ISBN 978-5-8243-2311-5
ISBN 978-5-8243-2304-7 (т. 1)

Кн. 2 : Ч. 4–8. – 551 с. : ил.
ISBN 978-5-8243-2305-4

Очерки истории христианских цивилизаций — это многолетний труд известных авторов из России и стран ближнего и дальнего зарубежья, которые представляют христианский мир как динамичное целое, в его духовном единстве и культурном многообразии. Перед большим авторским коллективом стояла задача дать читателям систему научных знаний, представить новые идеи.

Многотомное исследование христианских цивилизаций рассчитано не только на специалистов в этой области, но и на широкий круг любителей мировой истории, студентов, аспирантов и молодых ученых.

Издание богато проиллюстрировано авторскими фотографиями.

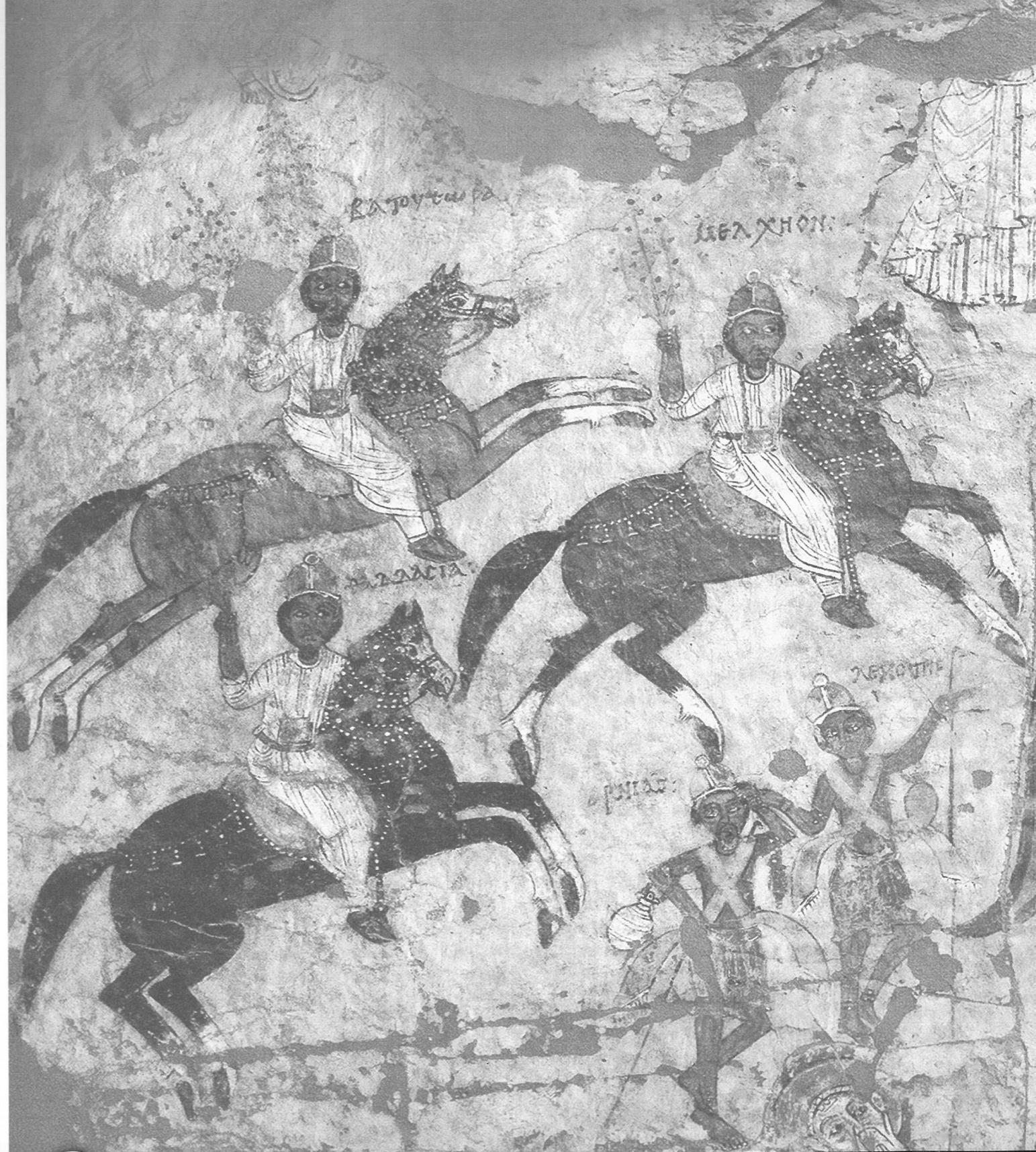
УДК 930.85
ББК 63.3(0) 31

ISBN 978-5-8243-2305-4 (кн. 2)
ISBN 978-5-8243-2304-7
ISBN 978-5-8243-2311-5

© Кобищанов Ю. М., рук. проекта, науч. и лит. ред., 2019
© Коллектив авторов, 2019
© Политическая энциклопедия, 2019

От зарождения до арабских завоеваний

Книга вторая



из меди», снабжая жертвеники. Однако в Египте не было культа, жертвеников и статуй какого-то безымянного бога, стоящего за имеющими имена многими богами. Остается считать, что «бог» «Получения» – это солнечный бог-творец, рассматриваемый, возможно, в «отождествлении» (взаимопроникновении)/констелляции с другими богами. Все они имеют имена. Ни одно конкретное имя не названо или потому, что читатель понимал, какой бог тут подразумевается, или потому, что пассаж равнот относится к любому богу (который был для египтян богом-творцом), и ко всем им вместе (образующим «взаимопроникновение»). Аналогично этому в «Повести о Синухете» имеется в виду «бог-творец, кто бы он ни был / какого бы бога ни почитали в его качестве».

Примеры такого рода можно было бы множить. Следовательно, всюду, где речь идет о «боге», имеется в виду либо определенный подразумеваемый бог, либо неважно какой (любой) бог, либо любой и/или всякий бог, выступающий в этом качестве (в том числе во взаимопроникновении с другими богами, выступающими в том же качестве), либо некий определенный, но точно не известно какой бог, либо, наконец – в обобщенном смысле – всякий бог (то есть все боги, но рассматриваемые как множество, а не совокупный бог. (Точно так же, как во фразе «человек человеку волк» слово «человек» подразумевает, несмотря на свое ед. ч., всех людей, но не человечество как один субъект). Нет оснований видеть здесь Единого Бога, выходящего за рамки политеизма.

Реформа Эхнатона: монотеизм?

Применительно к реформе Эхнатона слово «монотеистический» употребляется подавляющим большинством специалистов. Начиналась она как генотеистическая: бог солнечного диска Атон стал почитаться фараоном в несравненно большей степени, чем другие боги, как исключительный и единственный господин и творец всего, хотя и остальные боги сохраняли государственное почитание. При этом Атон получил и титул царя, и они с Эхнатоном рассматривались как цари-соправители, старший и младший. Впоследствии, однако, фараон начал истреблять имена иных богов и знаки их написания, подверг запрету слово «бог» (*нечер*) во множественном числе, сохранив единственное как обозначение Атона (и самого себя), а потом подверг запрету и слово *нечер* в единственном числе; отныне и Атон, и он сам, фараон, титуловались просто царями, выступая соправителями, старшим и младшим. От начала до конца Эхнатон

считался сыном Атона. По смерти Эхнатона его преемник включил его имя в свою титулатуру на то место, где по общим египетским нормам до сих пор стояло имя того или иного бога.

Эту религию можно назвать монотеизмом, если оставить в стороне место в ней самого Эхнатона. Между тем, как и ранее в египетской религии царь рассматривался как бог (*нечер*) особого рода и сын верховного солнечного бога, младший, конечно, по отношению к нему, так и Эхнатон, очевидно, никогда не отказывался от подобного статуса. Первоначально Атон был главным богом и старшим царем-соправителем, Эхнатон – богом, его сыном и его младшим царем-соправителем, и вместе с тем почитались многие другие боги; в конце концов, экстраординарно почитаемыми фигурами остались Атон и Эхнатон просто как цари-соправители, в то время как слово «бог» к ним одинаково больше не применялось и было выведено из официального словаупотребления. По-видимому, целью всей реформы и было сохранение пары верховный бог + фараон, его сын и также бог (младший) – пусть даже теперь не под наименованием «богов». При этом всем прочим богам в почитании было отказано, им была объявлена война. В итоге если раньше фараон был богом особого рода в дополнение к «миллионам богов», то теперь он стал вторым – и последним (после Атона). «Богом», конечно, он теперь не именовался, но не именовался так теперь наравне с ним и сам Атон, а по месту в почитании они, с титулами царей-соправителей, сохранили то же соотношение, что и раньше, когда и Солнце, и его сын-царь были «богами». Таким образом, фактически Атон и сам Эхнатон и были единственными богами государственной религии по итоговому варианту реформы; ради такого неслыханного возвышения персоны царя в государственной религии она, по-видимому, и предпринималась.

Эхнатон, вероятно, признавал существование всех старых египетских богов⁵⁹, и по финальному варианту его реформы они и считались *нечерами* (как можно заключить из того, что он и отказался от этого обозначения для себя и для Атона). Теперь эти *нечеры* стали рассматриваться как демоны, с поклонением которым надлежало бороться, а не осуществлять его от имени государства.

Все это довольно далеко от монотеизма и, во всяком случае, очень непохоже на монотеизм древнееврейский, в котором глава политии / царь и отдаленно не играл роли второго божества или квазибожества после Яхве или соправителя Яхве.

«Египетский жрец Моисей»: позднеегипетская Версия Исхода и рассказ о Моисее

Если, несмотря на все сказанное, в гуманитарных дисциплинах до сих пор циркулирует идея о связи ветхозаветного, Моисеева, монотеизма с египетским влиянием, то разве что благодаря знаменитому сюжету позднеегипетской историографии второй половины I тыс. до н. э.; он сообщен Манефоном, Херемоном и Лисимахом и является египетской переработкой истории Исхода, возникшей в ходе полемики египтян с иудейской его версией (унизительной для египетского самолюбия). В наиболее ярком виде этот сюжет излагает Манефон⁶⁰. Согласно его рассказу, при царе Аменофисе (эта греческая транскрипция отвечает египетскому имени Аменхотеп) ради нечестивых новаторских религиозных предприятий царя (он пожелал приблизиться к богам так, как не приближались к ним цари ранее) были собраны и сосланы прокаженные и иные египтяне; впоследствии, после многих перипетий и катастрофических для Египта событий, они под предводительством гелиопольского жреца, египтянина Осарсифа, принявшего имя Моисея, бежали от разбивших их египтян в Иерусалим, к вступившим с ними еще ранее в союз иерусалимским азиатам – потомкам отступивших из Египта намного ранее гиксосов. Это и было то событие, что у иудеев описывается как Исход, а от смешения названных беглых египтян с иерусалимскими гиксосами и пошли евреи.

В истории нечестивого царя Аменофиса-Аменхотепа давно были опознаны реминисценции реформы Аменхотепа IV – Эхнатона – в негативном восприятии египтян, раз и навсегда установившемся вскоре после смерти этого царя. Так возникла связка Эхнатон – Моисей, неоднократно становившаяся поводом для главным образом оклонаучных построений. Между тем образ названного манефоновского царя Аменофиса – контаминированный; историческое же место его рассказа Манефона устанавливает твердо: по Манефону, это царь исхода XIX династии, в то время как амарнских царей Манефон под различными именами помещает на несколько веков ранее⁶¹. Иными словами, в позднеегипетской версии Исход датировался тем же временем, на которое он примерно падает по древнееврейской поколенной генеалогии, – временем смут конца XIX династии. Это и не удивительно: датировать Исход, помещая его в свою историческую схему, египетские историки могли лишь одним способом – взять одну из вер-

сий ветхозаветной хронологии и наложить ее на собственную. Появление в сюжете о смутах конца XIX династии, в предание о которых египетские историки интегрировали Исход, реминисценций Амарны было вызвано просто тем, что в египетских памятниках и финал XVIII династии, и финал XIX династии – это фазы нечестия, скверны и катастрофы, от которых страну пришлось очищать. Таким образом, связи Амарны и Моисея в действительно не проводят и этот рассказ Манефона, не говоря о неисторичности и заведомой вторичности египетской версии Исхода. По-видимому, древнееврейские и родственные им племена появились впервые в Палестине – Заиорданье в период между Амарнским временем и XIX династией; контакты их с Египтом придется тем самым на период, когда реформа Эхнатона уже была предана проклятию и забвению, и оказать на них влияния она не могла бы уже по одному этому.

Подытожим сказанное. В египетских религиозных представлениях II–I тыс. до н. э. не было монотеизма; теологические конструкции, которые позволяли бы к нему прийти через осмысление совокупности взаимопроникающих богов как единого бога, никогда не воспроизводились в древнееврейской среде. Если бы она их усвоила и использовала таким образом, это дало бы монотеизм совершенно иного характера, чем древнееврейский. Реформа Эхнатона (сама достаточно отличная от монотеизма) не могла оказать на эту среду влияния. На соседей египетская религия могла произвести впечатление лишь крайнего политеизма, и характерно, что в Ветхом Завете она именно и только такой и воспринята: там постоянно идет речь о языческих «мерзостях Египетских» и «идолах Египетских».

Вместе с тем типологически для истории протомонотеистических и монотеистических тенденций древнеегипетское мировоззрение представляет особый интерес, поскольку оказывается взаимно-дополнительным к христианскому трехипостасному монотеизму. И египетская, и христианская теология предусматривают взаимопроникновение и констелляции божественных идентичностей; однако если египетская теология во главу угла ставит их отдельность друг от друга, то христианская – слияние в единство.

Яхве на доеврейском Леванте. Шасу-яхве

Вопрос о культе Яхве в доеврейском Восточном Средиземноморье связан прежде всего с упоминаниями в египетских текстах XIV–XII вв.

территориально-племенной единицы «шасу-яхве» – одного из подразделений ареала людей, именуемых в египетских источниках «шасу» (ег. *szsw*). Начиная примерно с 1500 г. до н. э. египетские тексты систематически упоминают «шасу»⁶². Некоторые исследователи полагали, что этот термин не имел конкретного значения, обозначал нечто вроде «азиатскихnomадов», «бедуинов» и мог прилагаться египтянами к любым соответствующим группам Леванта (в том числе к сирийско-аморейским группам)⁶³, однако согласиться с этим мнением нельзя: шасу включаются в египетские перечни азиатских областей и противников фараона рядом с другими, вполне конкретными этническими общностями и территориальными единицами⁶⁴. Ясно, что поступать таким образом можно было только с названием одной из конкретных этнических или этнополитических общностей Леванта, таксономически равноправного другим образованиям. Другие египетские перечни азиатских стран и племен содержат перечисления нескольких стран шасу с уточнениями: «страна шасу такая-то; страна шасу такая-то» (см. ниже). Такие конкретизирующие названия имеют смысл, только если шасу были определенной общностью, подразделяющейся на соответствующие части: термины, обозначающие образ жизни («номады» и т. п.), не конкретизируются географическими названиями и не включаются в топонимические списки. Наконец, шасу, изображенными на египетских памятниках, свойственна специфическая внешность и одежда, отличающая их от ближайших соседей, то есть особый этнокультурный тип⁶⁵. Итак, термин «шасу» подразумевал во II тыс. некую племенную общность, занимавшую определенный ареал или ареалы. Вероятно, что эта общность упоминалась и в египетских источниках III – начала II тыс. под пишущимися примерно так же названиями⁶⁶.

Шасу новоегипетских источников (кон. XVI – XII в.) географически распределяются по двум областям. Главный их ареал находился на Синае и далее на восток – на южной и юго-восточной окраине Палестины. Именно здесь размещалась некая могучая общность шасу, с которой фараонам приходилось раз за разом воевать и которую они считали достаточно сильным врагом. Войны Сети I начались с подробно описанной им кампании против шасу, занимавших территорию «от Чару/Силэ до [Града] Ханаанского (Газы?)», то есть Северный Синай⁶⁷, и собирающихся на «горах Хурру» (горы Синай и южной окраины Палестины). На своем Танисском обелиске Рамес II хвалится тем, что «опустошил страну шасу, разгромил гору Сеир». В конце XIII в. упоминаются

«племена шасу страны Эдом» [Anast.VI, 54–56]; между тем, как мы знаем по Ветхому Завету, Эдом неразрывно ассоциирован с Сеиром⁶⁸. Рамес III объявляет, что «разгромил сеирцев посреди шасу» [Harris I 76:9–11]. Шесть-семь областей того же сирийско-эдомско-южнопалестинского ареала перечисляются группой в египетских топонимических списках с обозначением «страна шасу такая-то» при каждой области (см. ниже). Известны и другие места, с которыми связаны шасу, однако только эти шесть-семь областей получают в египетских списках определение «страна шасу» и составляют, таким образом, основной, «титульный» ареал этих племен. И действительно, эти области не причисляются к географическому понятию «Ханаан» ни у евреев, ни у египтян, и, учитывая исключительную связь с ними шасу, в них опять-таки остается видеть особый регион шасу, отличаемый источниками от Ханаана.

С другой стороны, какие-то шасу обитали в Южной Сирии⁶⁹. Этот южносирийский очаг шасу не имел существенного значения; как он возник и поддерживали ли его шасу какие-то связи с основным ареалом шасу на Синае и в его окрестностях, неизвестно.

Непосредственно к нашей теме относятся четыре топонимических новоегипетских списка: Аменхотепа III из Солеба (первая треть XIV в.), Рамесса II из Западной Амары (середина XIII в.) и два списка Рамесса III из Мединет-Абу (начало XII в.). Второй список активно воспроизводит материалы первого, третий – второго, и все вместе – традицию таких списков, сложившихся еще в XV в. Два первых из них содержат перечень шести «стран шасу» (в полном виде сохранился в списке Западной Амары, на вторую половину – в Солебе), названных подряд – то есть, очевидно, в качестве составных частей некоего единого анклава, особого компактного края шасу. И в амарском, и в солебском списке каждая из них специально называется «страна шасу (*tz szsw*) X», т. е. «страна шасу таких-то (или такой-то области)». Это: страна шасу саарра, страна шасу рабана(та), страна шасу пиаспиас, страна шасу самата, страна шасу яхве (**ya-h-wa*), страна шасу турабур⁷⁰. Отдельно в амарский список попала «страна шасу пуну»⁷¹. Фрагментами тот же перечень (уже без определения «страна шасу») попал при копировании более ранних материалов в два списка Рамесса III в Мединет-Абу, где, в частности, тоже присутствует страна (шасу)-яхве⁷².

Согласующиеся друг с другом локализации всех этих топонимов ведут нас на Синай и в Южную Палестину. Саарра – это, несомненно, Сеир,

который систематически отмечался как центр шасу. Рабану можно отождествлять с южнопалестинским Лабаном (Втор. 1:1) и синайской Ливной (Чис. 33:20–21). страна шасу пуну «Пуну» удачно отождествлена М. Гёргом с библейским Пуноном в Эдоме⁷³. На этом фоне особое значение приобретает «страна шасу-яхве». По широко распространенному мнению, это название нельзя оторвать от Тетраграмматона – консонантного скелета имени Яхве. В самом деле, сомневаться в их связи⁷⁴ не приходится и в свете крайней уникальности этого консонантного скелета, и в свете общей локализации всего ареала наших шести-семи стран шасу на Синае – Сеире, с которыми Яхве действительно оказывается связан близким образом уже по ветхозаветным источникам: на Синае (на горе Хорев массива Синай и в оазисе Кадеш-Барнеа) он является евреям, заключает с ними завет и превращает их в свой народ, а пограничный с Синаем Сеир представлен как основное местообитание Яхве в «Песни Деборы» (Суд. 5:4), самом древнем из текстов Ветхого Завета (аналогично в Аввак. 3:3 Бог исходит из Темана [в Эдоме, досл. «с Юга»], от горы Паран, лежащей рядом с Сеиром, а знаменные древнееврейские надписи из Кунтиллет Аджруд VIII в. до н. э. неоднократно наделяют Яхве эпитетом «Теманский» и говорят о «Яхве Теманском» как о крупнейшей локальной ипостаси Яхве наряду с «Яхве Самарийским»⁷⁵). Тем самым название «шасу-яхве» остается возводить к имени бога Яхве и интерпретировать как «народ (или земля), локальным божеством которого (которой) является бог Яхве»⁷⁶.

Итак, уже в начале XIV в. до н. э. некая местность или общность сирийско-эдомского ареала, обозначавшаяся в Египте как одна из «стран шасу», в совокупности занимающих этот ареал, была связана с культом Яхве, причем так долго и прочно, что это отразилось в египетских топонимических списках, именующих указанную местность или общность по имени Яхве. Этот факт требует соотнесения с ветхозаветными материалами по истории почитания Яхве. Теоретически можно было бы выдвигать следующие варианты такого соотнесения:

а) речь идет о независимом конвергентном почитании Яхве шасу и древними евреями; учитывая связь древнееврейских представлений о Яхве и принятии его культа израильтянами с Синаем – Сеиром (то есть с ареалом «стран шасу» египетских топонимических списков), такая независимость выглядит крайне маловероятной;

б) сами древние евреи – израильтяне (или их значительная часть) были выходцами из общно-

сти шасу (или должны отождествляться с ними) и унаследовали культ Яхве от своих предков-шасу; при этом термин «шасу-яхве» может относиться и к самим израильтянам, и к их предкам-шасу времен до образования Израиля⁷⁷.

в) древние евреи / израильтяне и шасу – разные общности, и древние евреи заимствовали синайский культ Яхве от местных шасу⁷⁸. Термин «шасу-яхве» и при этом мог бы, кстати подразумевать как шасу, так и израильтян – во втором случае дело заключалось бы в том, что некую пришлую полу-кочевую группу, обосновавшуюся на Синае и в Палестине, в краях шасу, египтяне обозначили как группу «шасу», распространив на нее давно употребительное у них обозначение nomadov этого региона. Такие вторично-переносные применения этнонимов (например, кого только в средневековой Европе не именовали «скифами» по различным ассоциациям с исконными скифами I тыс. до н. э.) не представляют собой ничего удивительного. Появившись на Синае, то есть землях, заселенных шасу и прочно ассоциирующихся с ними, древнееврейские племена вполне могли бы быть покрытыми термином «шасу» в глазах египтян.

Все эти гипотезы широко обсуждались в науке. Выбор между ними зависит прежде всего от решения вопросов о том, когда и как древнееврейские племена появились в Палестине. По счастью, именно новоегипетские материалы позволяют довольно твердо датировать этот процесс. По Ветхому Завету хорошо известны считающиеся там наиболее близкородственными племенными союзы «еврейского круга» – Израиль, Эдом, Моав и Аммон. Памятники египетской XVIII династии, в том числе подробнейший амарнский архив, покрывающий как раз конец правления Аменхотепа III и царствование его преемника Эхнатона, самым детальным образом рисуют обстановку в Палестине, прочно контролировавшейся в это период Египтом, но не упоминают ни одного из названий «племен еврейского круга» (как и все более ранние источники). На исходе XVIII династии египтяне, потерпев поражение от хеттов, утрачивают власть в Ханаане и возвращаются сюда лишь через тридцать лет, в начале XIX династии, при Сети I (ок. 1300); и вот в памятниках следующего столетия, XIX – начала XX династии, немедленно появляются названия трех из четырех племен еврейского круга – Израиля, Моава и Эдома⁷⁹. Остается считать, что древнееврейские племена проникли в Палестину и образовали названные племенные союзы как раз в тот примерно тридцатилетний промежуток, когда египтяне не располагали вла-

стью над Ханааном, т. е. не ранее конца амарской эпохи⁸⁰.

Далее, сама ветхозаветная традиция содержит два типа указаний на времена событий, о которых в ней повествуется: сообщения о временных промежутках, исчисляемых в годах (Исх. 12:40–41 в LXX – 430 лет от прихода Авраама в Ханаан до Исхода, в Масоретском тексте – те же 430 лет от переселения Иакова в Египет до Исхода; Быт. 15:3–400 лет от переселения Иакова в Египет до Исхода; различные фантастические по продолжительности и указанные в годах сроки жизни самих патриархов и т. д.), и счет по поколениям (от Иакова, то есть от основания племенного союза Израиль, до Исхода – 4 поколения, от Авраама до Давида – 13 поколений, Быт. 15:13, Исх. 6:16–20, 1 Матф. 1:2 слл. и др.). Поскольку никаких хроник с фиксацией лет древние евреи и их предки во II тыс. не вели, библейские датировки в абсолютных датах для этого времени заведомо не отражают никаких реальных воспоминаний (а фантастические сроки жизни поколений и лиц по этим датировкам окончательно сбрасывают их со счета), в то время как «поколенная хронология» для дописменных племенных общностей обычно в большой степени отражает реальность (так как в значительной доле основана на реальных родовых генеалогиях и на отвечающих реальности воспоминаниях о том, что такой-то член этих генеалогий был вовлечен в такие-то знаменитые события). Между тем появление древнееврейских племен в Палестине (связанное в традиции с именем Авраама) и появление особого племенного союза Израиль (связанное в традиции с именем Иакова-Израиля) ветхозаветная традиция помещает, соответственно, за 7–8 и 4–5 поколений до начала Эпохи Судей⁸¹ и за 13 и 10 поколений до Давида (на саму Эпоху Судей падает при этом 5–6 поколений). Оба последние временные рубежа известны: археологически Эпоха Судей израильской традиции, т. е. времени широкого оседлого обитания евреев в Ханаане надежно сопоставляются поселения, существовавшие в ряде районов Палестины в XII–XI вв. до н. э.⁸², Давид правил на исходе XI – в первой трети X в. до н. э. Действительная продолжительность Эпохи Судей тем самым отвечает ее продолжительности по поколенной хронологии, что является дополнительным аргументом в пользу общего соответствия поколенной хронологии и реальной истории. Появление древних евреев в Палестине (легендарное время Авраама) и выделение Израильского союза племен и других родственных ему племенных союзов (легендарное время Иакова) по поколенной хронологии упадут, соответственно,

приблизительно на первую половину – середину и конец XIV в. до н. э.⁸³, что полностью согласуется с результатом, извлеченным из новоегипетских данных, и подтверждает его.

Но раз «племена еврейского круга» (Израиль, Моав, Эдом) впервые появились в Палестине лишь после прекращения еще не знающей их племенных названий амарской переписки, то более ранний Солебский список Аменхотепа III, называющий «страну шасу-яхве» среди синайско-сейрских «стран шасу» (притом, что сами шасу фиксируются у рубежа Египта как минимум с конца XVI в., если не с III или начала II тыс., см. выше), едва ли может отражать присутствие здесь израильтян и их родичей или предков. Единственным способом обойти этот вывод было бы считать (в духе доминирующих сейчас в англо-американо-израильской научной литературе взглядов), что ветхозаветная традиция о приходе древнееврейских племен, генеалогически возводивших себя к Аврааму и Лоту, на Левант из Месопотамии, выдумана задним числом, и само обозначение «евреи» («ибри», досл. «люди, пришедшие из-за реки [Евфрата],» перешедшие реку [Евфрат]» является плодом той же выдумки, а в действительности древнееврейская общность сформировалась на территории Палестины из ее уроженцев. В этом случае можно было бы предположить, что древнееврейские племенные союзы выделились из той же общности шасу к концу XIV в. при неком ее переформировании; тогда тот факт, что памятники XVIII династии этих союзов не знают, не помешает выводить их из среды шасу. Однако, не говоря о том, что сама теория палестинского происхождения древних евреев представляется крайне маловероятной⁸⁴.

Следует подчеркнуть, что из всех племен «еврейского круга» в ассоциации с шасу египетские источники упоминают только Эдом, но не Израиль и не Моав, причем это именно ассоциация, а не отождествление («племена шасу в стране Эдом», см. выше). При упоминаниях Израиля и Моава египтяне не именуют их «шасу» и не называют шасу вовсе. При перечислении «стран шасу», в свою очередь, египтяне не называют ничего похожего на именования племен «еврейского круга». Все это также едва ли позволяет считать племена «еврейского круга» ветвями шасу.

Наконец, историко-географический материал показывает, что новоегипетские шасу должны отождествляться не с кем иным, как с амалекитами Библии, как это предполагал еще первый исследователь шасу – Д. Хайг⁸⁵. Это, учитывая категорическое противопоставление Амалека и Израиля в самом Ветхом Завете, также препятствует предпо-

ложению о выделении последнего из среды шасу, resp. амалекитов.

Таким образом, древнееврейские племена не тождественны племенам «шасу» (в том числе «шасу-яхве»), существовавшим на южных рубежах Палестины еще до появления здесь евреев, и не происходят от них. Тем самым наличие «шасу-яхве» в египетских источниках позволяет говорить об усвоении евреями доеврейского синайского культа Яхве (территориально связанного с одноименным племенем/подразделением шасу). То же самое можно заключить из общего содержания ветхозаветного предания о патриархах: согласно ему, древнееврейская общность существовала со временем Авраама (который по Быт. 14:3 оказывается первым «ибри»/евреем), а кульп Яхве одна из ветвей этой общности – израильская – приняла как группу только на Синае при Моисее, через 7 поколений.

Вероятное отождествление шасу с амалекитами позволяет на этом фоне в новом свете взглянуть на ветхозаветную традицию о «завете/договоре» (евр. *берит*) Израиля с Яхве на Синае и о той роли, которая в соответствующих повествованиях приписана амалекитам. Согласно Ветхому Завету, Израиль столкнулся с амалекитами на западе Синай сразу после Исхода из Египта, при Рефидиме (Исх. 17; амалекиты пытались не пропустить вышедших из Египта чужаков в свои пределы, Ant. Jud. 3:2) и впоследствии неоднократно воевал с ними, уже обосновавшись в Ханаане. Пришли племена «еврейского круга», к числу которых принадлежал Израиль, вообще заняли значительную часть былых земель амалекитов (эдомиты – земли Сеира и Эдома, мидианиты и исмаилиты – различные территории Синай) и поглотили отдельные кланы амалекитов (группа амалекитов вошла в состав Эдома, как следует из Быт. 36:15 сл.). При этом амалекиты представлены в Пяти книжии как настоящий «антинарод» – такой же уникальный феномен, как избранный Богом народ Израиль, «по модулю», но «противоположного знака», и потому подлежащий, единственным из всех народов, поголовному истреблению по прямому предписанию Яхве (Исх. 17:14–16; Втор. 25:17–19; 1 Цар. 15). В полном соответствии с этой уникальностью в пророчестве Билема Амалек назван «первым из всех [языческих] народов» (Чис. 24:20); речь не может идти о первенстве во времени и относится тем самым лишь к первенству по статусу. Этот антагонизм, включающий парадоксально высокую оценку статуса амалекитов, в самом Ветхом Завете (Исх. 17, Втор. 25) определен как связанный с событиями эпохи Исхода, то есть формированием

Моисеева Израиля и заключения им племенного «завета» с Яхве; согласно Пяти книжии, эти ключевые события имели места на горе Хорев горного массива Синай (южноцентральная область п-ова Синай) и в оазисе Кадеш-Барнеа (северо-восток полуострова Синай). При этом сообщения Ветхого Завета создают парадоксальную картину: сами указанные территории со всех сторон окружены сплошным амалекитским кольцом⁸⁶ и попытки израильтян прорвать это кольцо изнутри, и извне наталкиваются на сопротивление амалекитов (Рефидим, Исх. 17; Хорма, Чис. 14:45), но, попав внутрь этого кольца, они оказываются словно в неком зачарованном, «ничейном» пространстве, так что их деятельность на горе Синай и в Кадеш-Барнеа проходит в полном покое и одиночестве. Получающийся кольцеобразный ареал амалекитов с пустотой внутри совершенно неправдоподобен. Географические ориентиры амалекитов, заданные Библией, подразумевают, что территории Синай, в Торе предстающие «пустыми» до израильского прихода, на деле составляли как раз центр амалекитского ареала. Иными словами, Израиль Моисея завершает свое формирование и заключает завет с Яхве в сердце амалекитских земель, на территории, отбитой у Амалека. Но «завет» с богом естественно заключается в тех местах, где этот бог почитается непосредственно, то есть в районе его местного культа. Сказанное подтверждается древнейшим дошедшим до нас эпическим текстом Израильтян – «песней Деборы», где Яхве описывается, как бог, исходящий из Эдома, Сеира и Синай (Суд. 5:4–5), а все эти территории, как мы помним, входили в амалекитский ареал. Все сказанное полностью согласуется со значением известий о «шасу-яхве»: коль скоро, по независимым соображениям, «шасу» – это амалекиты, то и по этим соображениям, и по сведениям, приводимым Ветхим Заветом, получается, что на доеврейском Синае Яхве был локальным божеством амалекитов-шасу в названном по нему уделе «шасу [resp. амалекитов] яхве». Тем самым Израиль Моисея «перехватывает» у амалекитов не только территорию, но и племенного бога-покровителя. Это вполне объяснило бы место, которое Амалек занял в древнееврейской традиции – и его выдвижение на роль первого (пусть даже во зле) народа, и ритуальный и крайний характер противопоставления его Израилю⁸⁷. При этом, конечно, доеврейское почитание амалекитами Яхве в рамках этой традиции с какого-то момента невозможно было ни признавать, ни помнить. Поэтому в сформировавшемся в итоге Пяти книжии оно и не упоминается, а Моисей на Синае, согласно Пяти книжии, действует

не в центре амалекитской земли, который располагался там в реальности, а в некой лишь «окольцованной» амалекитами пустоте.

Йаву, Йево, Йао в Угарите и Финикии

Краткие разрозненные упоминания нескольких разновременных источников о божествах с именами Йаву (Угарит), Йево (ханаанейский/финикийский Берит, совр. Бейрут) и Йао у финикийцев («финикийцами», как известно, греки именовали ханаанеев) вообще позволили многим специалистам выдвигать гипотезу о том, что речь тут идет о Яхве. Запутанность этого вопроса требует привести все соответствующие сведения по отдельности.

В угаритском эпосе о боге Баалу, дошедшем на табличках середины XIV в. (время правления царя Никмадду, упомянутого на колофоне последней таблички; в Угарите этого времени говорили на особом северозападносемитском языке, близком к ханаанейскому и аморейскому), сообщается, что у традиционного верховного бога Илу родился сын – бог моря Йамму, которого Илу предназначал быть врагом и мстителем богу Баалу, согнавшего ранее Илу с трона верховной власти. В не полностью сохранившихся фразах, сообщающих о том, как родился и был наречен по имени этот сын, говорится, что, когда он родился, Илу велел наречь его именем «Йамму» (*uit* = 'Mope') вместо имени «Йаву» (*uw*) или в качестве второго, главного и приоритетного по отношению к «Йаву» имени. Поскольку конец строки КТУ 1.1. iv 13, содержащий, возможно, начало слов Илу, не сохранился, остается не совсем понятно, то ли исходно этот сын должен был зваться Йаву, но Илу тут же переименовал его в Йамму⁸⁸, то ли Илу заявил, что не будет же сын его зваться Йаву – пусть зовется Йамму⁸⁹, то ли Илу дал ему второе, приоритетное имя Йамму⁹⁰. Текст передает реплику Илу так: (КТУ.1.1. iv, 13–15): «И сказал благий, Илу милосерд[ный...] || *šmt bnu uw iłt [...]* || *wr'g šmt ut*», что можно понимать как «И сказал Илу...: ‘Имя сына моего Йаву (*uw*)! (о?) богиня [...] И нарек ему / да будет наречено ему имя Йамму’ либо «И сказал Илу: ‘[Да не будет] имя сына моего “Йаву”! (о?) богиня [...] И нарек ему / да будет наречено ему имя Йамму’». Фонетическая перекличка *uw* и *ut* образует, вероятно, игру слов.

Имя «Йаву» многие специалисты соотносили с именем Яхве⁹¹. Против этого выдвигались следующие главные возражения: поскольку имя пишется как *uw*, без среднего консонанта *h*, то получится, что в Угарите забыли семантику имени «Яхве» (от основы *hnh* – «становиться, явиться» и т. д.), что

будто бы маловероятно; имя Йаву носит бог моря Йамму, которого с Яхве соотносить затруднительно. С нашей точки зрения, оба возражения не имеют силы. Угаритская орфография не должна была передавать все согласные корня, следуя семантике, – она вполне могла следовать реальному угаритскому произношению этого имени, а в нем это придыхательное *h* могло уже не произноситься или не звучать так ясно и отчлененно, чтобы передавать его на письме; да и сам тот факт, что это имя произведено именно от основы *hnh*, вовсе не должен был бы осознаваться угаритцами, если для них оно было именем чужеземного или усвоенного от чужеземцев бога. Что касается отождествления угаритского Йаву с Йамму, то можно заметить, что текст на самом деле не предполагает их исконного тождества. Если понимать приведенное выше место так, что Илу с порога (и с пренебрежением?) отвергает саму возможность для своего сына, бога моря, зваться Йаву, то это скорее подразумевало бы, что перед глазами угаритского автора стоял образ некоего иного персонажа с именем Йаву – этому персонажу оно сгодилось, а вот сыну Илу подойти не могло. Если же в указанном месте имеется в виду, что имя Йаву было первым именем бога моря, а Йамму – вторым (заменившим либо дополнившим и оттеснившим первое), то нам кажется, что такая конструкция скорее может отражать попытку угаритских мифотоворцов тем или иным образом сопрягать (в том числе путем отождествления) два исконно разных персонажа с именами Йаву и Йамму.

Итак, все, что можно извлечь из угаритского мифологического эпоса, – это то, что в Угарите знали имя Йаву как имя божества и неким неясным образом соотносили это имя с мифами о Йамму, причем вполне вероятно, что это были для Угарита (по крайней мере исконно) имена разных божеств. Все это никак не мешает связывать имя Йаву с Яхве, хотя, конечно, и не доказывает такой связи.

Йево в Берите

Согласно ученой ханаанейской (финикийской) традиции эллинистического времени, представленного у писавшего по-гречески Филона Библского и позднейшего автора Порфирия, еще за много веков до того, во времена, отвечающие концу II тыс., в приморском ханаанейском городе Берит (досл. «Договор, Завет [с божеством]», совр. Бейрут) существовал кульп бога Йево (греч. транскрипция *Τευώ*). Порфирий писал: «О евреях рассказывает правду Санхуннатон Беритянин, вполне

соответственно названиям их местностей и именам; он заимствовал свои сведения у жреца Бога Йево (*Ιευώ*), Йеромбала [= финикийск. *Йеруббаал]. Когда он посвятил свою историю царю Бериту Абибалу, царь и его эксперты одобрили его как правдивого историка. Их времена приходятся еще до времён Троянской войны и приблизительно совпадают со временем Моисея, как можно заключить из списков финикийских царей» (Eus. Praep. Ev. I p.30d). Независимо от того, доверять ли рассказу о Санхуннатоне, достоверность известия о почитании Йево в Берите не подлежит сомнению: финикийские и греческие книжники не стали бы подрывать авторитет своих сообщений, без всякой необходимости вставляя в те самые заявления, которыми доказывали их древность и истинность, упоминание выдуманного, не существовавшего на деле в Берите культа. Между тем в Берите помимо прочих богов почитали в эллинистические времена н. э. и бога моря (в грекоязычных надписях беритян – Посейдон, т. е. Йамму)⁹², а согласно изложению финикийской мифологии Филоном Библским «Крон» (=Эль) отдал город Берит «Посейдону» (очевидно, тождествен Йамму) и другим богам, и те «освятили в Берите останки Понта [Моря]»⁹³ – бога, сражавшегося с «Демарунтом (Баалом) и, несомненно, тождественным тому же Йамму (различие Понта и Посейдона у Филона как разных божеств должно объясняться сложностями в интерпретации разных локальных культов одного божества, да еще в их отождествлении с разными греческими персонажами или в разных грекоязычных именованиях⁹⁴). Бог моря Йамму, таким образом, оказывается очень тесно связан с Беритом. Видеть ли в «Йево» имя того же Йамму (по наведению от аналогичной интерпретации появления имени Йаву в угаритском мифе о наречении Йамму, см. выше, или по иным причинам), и, независимо от этого, связывать ли имя Йево с именем Яхве?

Обычной греко-римской передачей имени Яхве было «Йао» (Iao)⁹⁵, причем соответствующие античные авторы не всегда осознавали, что речь идет именно об иудейском боже, поскольку к концу I тыс., в эпоху синкретизации множества разноплеменных культов в Средиземноморье, многие почитали Яхве-Йао просто как великого, высшего бога, отождествляемого с иными высшими богами (как, например, в традиции, изложенной Макробием⁹⁶). При этом ученая античная традиция, представленная византийскими эрудитами Иоанном Лидом (VI в. н. э.) и Георгием Кедрином (XI в. н. э.) прямо говорит, что то же «Йао» – финикийская форма имени некоего всевышнего бога, именуемого также

Саваофом и отождествляемого эллинизированными финикийцами с Дионисом. По Лиду, Диониса, он же Вакх, «халдеи именуют Йао, что значит свет мыслящий, на финикийском языке, и часто его именуют Сабаотом, как того, кто над (всеми) семью небесами» (Lydis. De mens. 4.53, p.109, 16–19⁹⁷), по Кедрину, «[имя] [Й]ао халдеи толкуют как мыслящий свет на финикийском языке, и Сабаот он же, пребывающий над (всеми) семью небесами» (Cedrenus, I, p. 169, 19–21). Таким образом, финикийцы эллинистического времени почитали Яхве, употребляя форму его имени, передающуюся античными авторами как «Йао», и используя также его отождествление с Дионисом. Само по себе это можно было бы объяснить многовековым (с XII–X вв. до н. э.) взаимодействием ханаанеев с почитавшими Яхве как верховного бога израильянами, однако наличие божественного имени Йаву в аутентичном угаритском тексте XIV в. до н. э. и поздняя финикийская традиция о существовавшем много веков (в частности, уже к концу II тыс.) культе Йево в Берите на фоне очевидного созвучия Йаву – Йево – Йао и бесспорного тождества Йао = Яхве позволяет гипотетически ставить вопрос и о доеврейских корнях этого финикийского Йао.

Интерпретировать изложенные данные можно по-разному. На одном полюсе тут окажется допущение, что *Yw* в угаритском мифе выступает как второе имя или вариант имени бога моря Йамму; в этом случае и беритского Йево, чье имя трудно оторвать от имени Йаву-*Yw*, можно будет отождествлять как того же Йамму или его вариант (особенно учитывая тесную связь Берита с богом моря, см. выше), считая при этом, что обе формы *Yw* и Йево не имеют отношения к Яхве (resp. Йао). На другом полюсе окажется та гипотеза, что *Yw* в Угарите и Йево в Берите – дериваты почитания доеврейского Яхве в Финикии и Угарите. Сугубо умозрительное предположение о том, что Яхве и бога моря где-то на Леванте могли еще во II тыс. соотнести друг с другом и частично синкретизировать по общему для них мотиву повелевания бурям (Яхве выступает в этом качестве на суще, бог моря – на море)⁹⁸ будет отправным пунктом для «гибридной» версии, по которой *Yw* и/или Йево окажутся разом и морскими богами, и формами или именами бога моря Йамму, и дериватами Яхве (в его допущенном отождествлении с самим богом моря). Возможны и другие гипотезы⁹⁹.

Эти скучные неоднозначные данные не позволяют делать уверенных выводов. В качестве же оснований для выводов гипотетических мы хотели бы представить читателю следующие соображения. Затруднительно допустить, чтобы формы Йаву

или Йево были в угаритском и финикийском фонетическими вариантами имени Йам/Йамму, досл. «Море» (и действительно, в угаритском тексте *Yw* и *Ym* фигурируют как разные имена). Если именование «Йаву» и было введено в угаритский текст по звуанию с «Йамму», в порядке игры слов, то едва ли по соображениям такого рода подобным именованием (Йево) стали бы называть в Берите финикийского бога моря вместо его собственного имени – Йам-«Море». О том, что беритский бог моря так и именовался «Море», resp. Йам, свидетельствует и вышеупомянутое сообщение Филона Библского об освященных останках бога по имени «Понт» (то есть «Море») в Берите. Наконец, на наш взгляд, из строк угаритского эпоса, упоминающих Йаву, можно вынести скорее то впечатление, что исходно Йаву и Йамму были для Угарита разными именами разных персонажей, чем противоположное. По совокупности сказанного формы Йаву и Йево можно предположительно отделять от имени бога моря Йамму/Йама и считать (по крайней мере изначально) рефлексами имени и культа божества Яхве (resp. Йао в позднем основном варианте финикийского произношения) на финикийском побережье Леванта II тыс. до н. э.¹⁰⁰

Кениты и культ Яхве

О народе кенитов¹⁰¹ и его возможной связи с доеврейским почитанием Яхве известно только из Ветхого Завета. Согласно ему, кениты (*qənî-*, досл. «кузнецкие» люди, от северозападносемитского *qunî*, Каин/Кен, досл. – «Кузнец», как звали известного героя северозападносемитских преданий, представленного в библейской мифологии как Каин и Тувал-Каин в Быт. 4 и Кенан в Быт. 5) как таковые – один из доеврейских народов географического Ханаана, враждебных израильтянам (Быт. 15:1, Чис. 24:21–22); этот народ расселялся, по-видимому, на нагорьях к западу от Мертвого моря, непосредственно к северу от амалекитов¹⁰². Однако кроме них Ветхий Завет знает еще обособленную группу кенитов, обитавшую вне Ханаана, на восточной окраине Синай – западной окраине Эдома, у горы Хорев. Согласно Пяти книжии, Моисей до Исхода бежал из Египта и присоединился к этой группе, получив в жены дочь ее жреца Иитро (Иофора), а позднее, после Исхода, Иитро и его люди выступали как союзники израильтян (Исх. 2:15–3:1 Исх. 18:1–27, Чис. 10:29–32). Позднее эта группа, присоединившись к племени Иуда, двинулась с ним на север и обитала на стыке границ Иудеи, Эдома и ареала амалекитов, то входя в

состав Иудеи (Суд. 1:16, 1 Сам. 30:26–30), то оказываясь вне ее; в конце концов, отношение ветхозаветной традиции и ее героев к этой группе кенитов и ее потомкам неизменно доброжелательное, в какую бы общность они ни входили (так, Саул щадит этих кенитов при истреблении Амалека, в состав которого они на тот момент входили, в память об их союзе с израильтянами во времена Исхода, 1 Сам. 15:6; Давид не совершает на них набегов, 1 Сам. 27:8–10). Родоначальником этой южной группы кенитов считался, видимо, некий Реуэль (Рагуил), в ветхозаветной традиции слившийся с Йитро (Исх. 2:18; Чис. 10:29)¹⁰³. Пяти книжие именует эту группу мидианитами, а Книга Судей (1:16, 4:11) – кенитами; иными словами, по ветхозаветной традиции во времена Исхода эта группа входила в состав Мидиана (как потом – в состав амалекитов или Иудеи), что вполне согласуется с ее положением небольшого образования, оторвавшегося от основной массы кенитов, обитавшей в Ханаане и рассматривавшейся Ветхим Заветом как противники, а не союзники израильтян (см. выше).

Как видно из северозападносемитского самоназвания кенитов и его ханаанейской «экающей» огласовки, этнически кениты были ханаанеями. Поскольку Ветхий Завет эмфатически именует «Каином» и кенитов их основного ареала в Ханаане (Чис. 24:21–22), и южных присинайских кенитов (Суд. 4:11: «И Хевер Кенит отделился от Каина [Qayin]», = от кенитов, как обычно и значится в переводах), то надо считать, что кениты видели в Каине своего легендарного эпонима-прапородителя и называли себя кенитами именно по нему, и их название означает именно «потомки Каина [Кузнеца]», а не «кузнецы»¹⁰⁴.

Связь южных, присинайско-мидианских кенитов с культом Яхве выводится из того, что, согласно Пяти книжии, Яхве «вспомнил» свой завет с предками израильтян, явился Моисею и заповедал ему себя как Бога, в частности как будущего Бога Израиля, именно тогда, когда Моисей в качестве зятя Иитро, жреца и главы вышеназванных присинайских кенитов, пас скот последнего в его владениях у горы Хорев (Исх. 2:24–4:26), что вписывается в ветхозаветный сюжет о союзе Моисея и Израиля времен Исхода с этими кенитами как его ключевой момент. Поскольку все это предание едва ли могло служить проведению какой-либо тенденции, правомерно думать, что оно отражает непосредственное заимствование культа Яхве израильтянами от обсуждаемой группы кенитов или по крайней мере роль их влияния на израильтян в этом вопросе¹⁰⁵. Удивлять нас это не должно, поскольку эта изолированная группа кенитов оби-

Часть 7. Духовное развитие

тала как раз в Синайско-Сеирском ареале исконного доеврейского почитания Яхве. Вопрос о ее соотношении с «шасу-яхве» остается открытым¹⁰⁶.

Яхве и аморейский мир

Амореи (в источниках выступают также под своим самоназванием «сутии», т. е. потомки легендарного первопредка Суту, библейского Шета-Сифа) представляли собой одну из главных общностей северозападносемитов наряду с ханаанеями и арамеями. К концу III тыс. сутии-амореи расселялись к югу от Евфрата (в Сирийской степи и смежных районах), к востоку от занятого ханаанеями и другими семитскими группами Восточного Средиземноморья и к северо-западу от занимавших северо-восточную Аравию арамеев. Крупнейшим очагом аморейского расселения были тогда нагорье Джебель-Бишири и соседняя область Тадмора (будущая Пальмира). В XX–XXI вв. амореи в несколько этапов широко расселились из только что названного ареала в Верхнюю Месопотамию, Нижнюю Месопотамию, Сирию и Заиорданье. В древних евреях следует видеть выходцев из сутийско-аморейской среды, в течение Позднебронзового века (XVI–XIII вв. до н. э.) выделившихся из нее и образовавших в ходе каких-то миграций и племенной реструктуризации новую, особую этническую общность¹⁰⁷, называвшую себя «ибри» (досл. «люди из-за реки, люди, перешедшие реку»; одной из их группировок и был, согласно ветхозаветной традиции, исконный Израиль конца II тыс.)¹⁰⁸. Ономастика сутиев-амореев более раннего времени широко известна по клинописным документам старовавилонского времени (XX–XVII вв. до н. э.), и в ней присутствует целый ряд имен, начинающихся с компонентов, пишущихся по-аккадски как *Yawi-* и *Yaħwi-*; по крайней мере некоторые из этих компонентов образованы от того же северозападносемитского корня *hw* («быть, становиться, наличествовать, являться» и т. д.; в древнееврейском этот корень принял сначала форму *hw*, а потом *hy*), от которого образовано имя бога Яхве (евр. *Yhwh*) и аналогичны этому имени по огласовке¹⁰⁹. Однако дискуссия о характере этих имен показала, что эти компоненты представляют собой не собственное имя, а предикаты от соответствующего глагола (не ясно, каузативного или обычного, изъявительного или пожелательного характера), входящие в состав обычных семитских имен-предложений, в том числе теофорных¹¹⁰. Как имя бога форма подобного вида в именах, фигурирующих в клинописных текстах, не зафиксирована¹¹¹. Остается считать, что в сутийско-аморейском мире Верхней

и Нижней Месопотамии первой половины II тыс. бог Яхве не почитался.

Подведем итоги¹¹². По совокупности наших данных, до появления древнееврейских племен в Восточном Средиземноморье бог Яхве почитался в нем прежде всего в синайско-сеирском ареале, заселенном племенами, издавна обозначавшимися в египетских текстах как «шасу» (и, видимо, тождественными библейским амалекитам). Одна из групп синайско-сеирских шасу, прямо связанная с культом этого бога, именовалась «шасу-яхве». Синайскую группу кенитов, союзную Моисею согласно Ветхому Завету, также можно рассматривать как носителей того же местного культа Яхве и либо отождествлять с указанными «шасу-яхве», либо считать их соседями. По-видимому, помимо синайско-сеирского ареала культ иной местной ипостаси Яхве (resp. Йево позднейших финикийских сообщений о Санхуннатоне в греческой передаче) поддерживался в Берите, а сам этот бог (вероятно, именно его прибрежная ипостась, представленная в Берите) был известен угаритским мифотворцам, у которых его имя записывалось как *Yw*. Сутийско-аморейский мир к востоку от Евфрата и Южной Сирии этого бога не знал. Израильтяне в период своего пребывания в синайско-сеирском ареале усвоили местный культ Яхве (но никак не соотносили с ним впоследствии иной локальный вариант этого бога, попавший на ханаанейское побережье, в Берит).

Самаряне и самарянский монотеизм

Зарождение общности самарян (VIII–VII вв. до н. э.)

Происхождение этнорелигиозной (или этно-конфессиональной) общности самарян¹¹³ коренится в двух комплексах событий: падении в конце VIII в. до н. э. т. н. Израильского (Северного) царства – одного из двух государств древних евреев-израильтян (наряду с Южным царством, Иудеей) – и религиозно-политической борьбе в древнееврейской среде VIII–VII вв. и последующего времени. Ок. 930 г. до н. э. единое Израильское царство распалось на Северное (удержавшее название Израиля и включавшее большую часть израильских племен, в том числе крупнейшие северные племена Эфраим и Менаше; столицей этого царства с IX в. стала Самария [евр. Шомерон], после чего само царство именовалось иногда «Самария») и Южное (Иудея, где обитало прежде всего само племя иудеев – Иехуда, со столицей в

знания. Античные интеллектуалы, воспитанные в духе просвещенной критики народной мифологии, которая началась еще в VI в. до н. э. (Ксенофонт), сомневались в возможности воплощения божества в земном теле (хотя и имели перед глазами вполне актуальный пример политической доктрины о «божественности» римских императоров). В связи с этим в раннем христианстве были распространены т. н. «докетические» идеи³⁵⁶ – т. е. представления о том, что Логос лишь (выражаясь на современный манер) виртуально присутствовал в мире. Однако такие представления не позволяли четко сформулировать сoteriологическое значение происхождения Логоса. Если он появился в этом мире «не по-настоящему», тогда непонятно, зачем были крестные страдания, и какова же перспектива спасения. Докетические идеи противоречили также антропологии Нового Завета и в особенности «холизму» апостола Павла, согласно которому человек – целостное существо, в коем разделение духа, души и тела не имеет субстанциального характера. Если Логос явился на землю для спасения человека, то могут ли виртуальные страдания помочь человечеству?

Отметим, что стоическое и «филоновское» разделение Логоса на внутренний и произнесенный заметно у многих ранних отцов Церкви. Эта тема обсуждалась, в частности, в связи с различием или отождествлением Логоса и Премудрости Божией³⁵⁷. В 60-х годах III в. антиохийский богослов Павел Самосатский высказал доктрину соединения человеческой природы Христа с Богом через присутствие во Христе Логоса. По его мнению, Логос происходил от Премудрости, обретавшей в Создателе (аналогия логоса внутреннего), и проявлялся не только в Иисусе (праведном человеке и Сыне Божием, однако не по своему существу, а по наличию в нем Логоса). Осуждение учение Павла Самосатского как монархианского стало одним из стимулов для отказа от доктрины о двойственности Логоса. Так, в IV в. различие внутреннего и внешнего логосов будет использовано Василием Великим для разговора о природе человека, в то время как применение этой аналогии по отношению ко Второму Лицу Троицы им всячески критикуется³⁵⁸. В итоге Логос теперь понимается как ипостась и личность, а его воплощение в Иисусе также рассматривается как ипостасное и полное.

Наконец, в «Апокалипсисе от Иоанна» о Логосе говорится как о высшем судии: «И увидел я отверстое небо, и вот конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует. Очи у Него как пламень огненный, и на голове Его много диадим. Он имел имя

написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого. Он был облечен в одежду, обагренную кровью. Имя Ему: «Слово Божие». И воинства небесные следовали за Ним на конях белых, облеченные в виссон белый и чистый»³⁵⁹. Античное представление о Логосе, судящем о природной целостности или оформляющем и упорядочивающем ее, сменяется учением о Логосе как Создателе всего сотворенного, как Спасителе и вместе с тем как верховном судии для всех тварей.

Столь существенное изменение понятия о Логосе, произошедшее в I–IV вв. н. э., тем не менее не должно закрывать от нас того факта, что между христианской и античной культурами имеется несомненные линии преемства. Преемство во внимании к Слову является одним из самых важных. Понятие о Боге, открывшемся людям как Логос, позволяло сохранить и, преобразовав, передать последующим поколениям и эпохам богатство античной науки и словесности. Все, что в античности было связано с Логосом, привлекало к себе раннехристианских богословов. Хотя среди них имелось немало тех, кто относился к эллинской цивилизации крайне негативно (например, Татиан, Тертуллиан), тем не менее в целом победила более здравая и исторически перспективная точка зрения. В качестве примера можно привести слова одного из первых апологетов и богословов II в. – Иустина Философа: «Мы научены, что Христос есть Первороденный Бог, и что Он есть Слово, коему принадлежит весь род человеческий. Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы и считались за безбожников: таковы между эллинами – Сократ и Гераклит и им подобные...»³⁶⁰ Использование греческого «логоса» – совокупности знаний, накопленных греческой цивилизацией, опыта греческой духовной жизни и греческого культурного наследия стало важным фактором формирования средневековой христианской цивилизации, а в дальнейшем базой для возникновения культуры Возрождения и Нового Времени.

Примечания

- ¹ Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 48–49.
- ² Неклесса А. И. Прижок лягушки. Кризис мировидения. М., 2013.
- ³ Morenz S. Religion und Geschichte des Alten Aegypten. Köln; Wien, 1975. S. 85.
- ⁴ Kaplony P. Die Rollensiegel des Alten Reiches. Bruxelles, 1977. Bd. I. S. 125; Савельева Т. Н. Храмовое хозяйство Египта времени Древнего царства. С. 34.
- ⁵ Ю. Я. Перепелкин так характеризовал реформу Эхнатона: «То было полное отвержение старых богов, вплоть до отказа от слова “боги”, их обозначавшего, и от знаков, их зрительно и мысленно представлявших. Одновременно то было полное торжество и завершение представления о солнце как о фараоне... В своем окончательном, завершенном виде... царепоклонническое солнцепочитание... представляло необыкновенное, очень своеобразное, единственное в своем роде явление среди всех прочих видов почитания природы»: Перепелкин Ю. Я. Тайна золотого гроба. М., 1968. С. 156.
- ⁶ Коростовцев М. А. Религия Древнего Египта. М., 1976. С. 253.
- ⁷ Jaspers K. Von Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949. S. 18 usw.
- ⁸ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 265.
- ⁹ Там же. С. 310–321.
- ¹⁰ Там же. С. 269.
- ¹¹ Там же. С. 265.
- ¹² Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. С. 279.
- ¹³ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 270–273.
- ¹⁴ Там же. С. 275.
- ¹⁵ Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. С. 283.
- ¹⁶ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 313–316.
- ¹⁷ Там же. С. 318–319.
- ¹⁸ Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. С. 240.
- ¹⁹ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 321.
- ²⁰ Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. С. 283.
- ²¹ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 297.
- ²² Rao Bandela P. Coin splendor: A journey into the past. New Dehli, 2003. P. 32–35.
- ²³ Франкопан П. Шелковый путь. С. 47.
- ²⁴ McDowall D. Soter Megas, the King of Kings, the Kushana // Journal of the Numismatic Society of India. Kalkutta, 1968. P. 28–48.
- ²⁵ Koschelenko G. The beginnings of Buddhism in Margiana // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. T. XIV. Budapest, 1966. P. 175–183.
- ²⁶ The Book of the Laws of the Countries: Dialogue on the Fate of Bardaisan of Edessa. Trad/ dy Y. Drijvers. Assen, 1965. P. 61.
- ²⁷ Франкопан П. Шелковый путь. С. 50, 55–56.
- ²⁸ Gigoux P. Les quatre inscriptions du mage Kirdir: Textes et concordances. Paris, 1991.
- ²⁹ The Cambridge history of Judaism. I. Introduction. The Persian period. Cambridge, 1984. P. 88–114, 308–325.
- ³⁰ Пиотровский М. Б. Тема судьбы в южноаравийском предании от Ас'аде ал-Камиле. С. 120.
- ³¹ Там же. С. 120–127.
- ³² Вейнберг И. П. Рождение истории. С. 49.
- ³³ Там же. С. 49–50.
- ³⁴ Геродот. История. Т. I. (Herod. IV. 22).
- ³⁵ Этнограф, исследователь, африканист V. Raue многократно цитировался мною ранее.
- ³⁶ Зельян К. К. Исследование по истории земельных отношений в Египте II–I вв. до н. э. С. 239–240.
- ³⁷ Страбон. География. С. 273, 278 (Strabo, VII, 4, 5; VII, 4, 11).
- ³⁸ Тит Лукреций Кар. О природе вещей.
- ³⁹ Аверинцев С. С. Добрый Платон рассказывает о героях, или счастливый брак биографического жанра и моральной философии. В кн.: Платон. Сравнительные жизнеописания. Т. I. С. 644.
- ⁴⁰ Frazer J. G. Golden bough. L., 1890.
- ⁴¹ Апулей. Золотой осел. М., 19; Апулей. Аполология. Метаморфозы. Флориды. Метаморфозы в XI книгах. М., 1993. С. 240–244.
- ⁴² Апулей. Аполология. Метаморфозы. Флориды. Метаморфозы в XI книгах. С. 298–299.
- ⁴³ Scriptores historiae augustae. XXVIII. Флавий Вописк Сираузянин / Перевод и примечания С. П. Кондратьева. Перевод стихов Ф. А. Петровского // ВДИ. 1960. № 1. С. 232 (XXV), 233 (XXIX), 236 (XXXIX); Аммиан Марцеллин. История. Перевод. Киев, 1906–1908.
- ⁴⁴ Первый взгляд представлен, например, Э. Хорнунгом, второй – Я. Ассманом, Hornung E. Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many. Ithaca, 1982; Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. Эти работы можно считать кратким введением в египетские представления о богах (см. Dunand F., Zivie-Coché Ch. Gods and Men in Egypt 3000 BCE to 395 CE. Ithaca, 2004). Бесспорный фактический материал, приведенный в них, ниже обычно дается без ссылок. Глубоко благодарим за подробные консультации И. А. Ладынина.
- ⁴⁵ Например, тот же Э. Хорнунг, считающий египетскую религию сугубо политеистической.
- ⁴⁶ Перепелкин Ю. Я. История древнего Египта. СПб., 2000: 306.
- ⁴⁷ См., например, Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. М., 2000: 227–235.
- ⁴⁸ 3 Цар. 9:16,24.
- ⁴⁹ Так, в Текстах Саркофагов говорится, что Хор был рожден от Исида еще до того, как она «стала быть», а сама Исида «старше матери своей»: Hornung 1982: 151.
- ⁵⁰ Hornung 1982: 176.
- ⁵¹ Аналогично христианин может говорить о действиях Саваофа или Христа, всякий раз имея в виду или всего Триединого Бога, или данную его ипостась, но не скажет, что в какой-то момент что-то сделали Саваоф и Христос.
- ⁵² Hornung 1982: 56.
- ⁵³ Египт. NTr, условное произношение неcher, вероятное древнее произношение – начир, коптск. Nutre.
- ⁵⁴ Hornung 1982: 93.
- ⁵⁵ Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 265–271.
- ⁵⁶ Assmann Jan. Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. L., 1995: 109.
- ⁵⁷ Hornung 1982: 93–95.
- ⁵⁸ Ibid. P. 42–60.
- ⁵⁹ Перепелкин Ю. Я. История древнего Египта. СПб., 2000. С. 306.
- ⁶⁰ Jos. Contr. Ap. § 228–252.
- ⁶¹ Ладынин И. А., Немировский А. А. К эволюции восприятия амарнских царей и Хоремхеба в идеологической и исторической традиции древнего Египта // Древний Восток: Общность и своеобразие культурных традиций. М., 2001: 90–99.
- ⁶² О шасу в египетской традиции см.: Giveon R. Les bedouins Shosou des documents Egyptiens. Leiden-Brill. 1971; Bartlett J. R. Edom and the Edomites. Sheffield, 1989: 77–82; Redford D. B. Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times. Princeton, 1992: 269–280; Васильев А. С. Шасу новоегипетских источников: к вопросу об идентификации // Древний Восток и античный мир. I. М., 1998: 3–17; он же. Шасу новоегипетских источников и ранняя история Израиля // [Тирош]. Труды второй молодежной конференции по иудаике. М., 1998: 84–93.
- ⁶³ Ahlström G. The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest. L., 1993: 276 f., cf. Helck W. Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien in III. und II. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden, 1962.: 278 f.
- ⁶⁴ Так, в перечне покоренных стран Тутмоса IV, Urk.IV.1560, они фигурируют рядом с известными княжествами Леванта; во втором списке добычи мемфисской надписи Аменхотепа II, Urk.IV.1309, шасу перечислены в одном ряду с хапиру, людьми Нуахаше и хурритами.
- ⁶⁵ Васильев А. С. Шасу новоегипетских источников: к вопросу... С. 12.
- ⁶⁶ Надпись Унаса, царя V династии, говорит о разгроме азиатов [š]sw.: Weippert M. Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends: über die šssw der Ägyptischen Quellen // Biblica. 1974. 55: 269, Abb.1; Helck W. Die Bedrohung Palastinas durch einwandernde Gruppen am Ende der 18. und am Anfang der 19. Dynastie // VT. 1968. 18: 477), а в текстах проклятий (начало II тыс.) упоминаются как разные азиатские народы šisw (=шасу?) и šwtw (=заиорданские сутии), Giveon R. Les bedouins... № 19a. Последнее лишний раз удостоверяет отличие шасу от сutiев-амореев.
- ⁶⁷ Giveon R. Les bédouins... № 11. Подразумевается, что шасу населяли территорию от восточного пограничного пункта

Египта – Силэ – до рубежа Ханаана, который и маркирует в этом тексте некий «[Град] Ханаана» (= Газа?).

⁶⁸ О локализации Сеира, отличного от Эдома в узком смысле слова и лежащего к западу от него, см. Bartlett J. R. Edom...: 42–44; Eitam D. The Settlement of Nomadic Tribes in the Negeb Highlands during the 11th century B. C. // Society and economy in the eastern Mediterranean (c.1500–1000 B. C.) / M. Hetzer, E. Lipinsky. (eds.). Leuven, 1988: 337. В более широком смысле слова Эдом включал Сеир.

⁶⁹ Папирус Анастаси I отмечает шасу в районе Кадеша-Тубихи (Helck W. Die Beziehungen...: 275; Ahlström G. The History of Ancient Palestine...: 277); памятник времен Аменхотепа III знает в этом регионе топоним «Айн (источник) шасу» (отождествляемый с находящимся здесь же Эн(и)шаси Амарской переписи, EA 187:12; EA 360:4, см. Weippert M. Semitische Nomaden... S. 273, Bartlett J. R. Edom...: 78); здесь же следует локализовать область шасу памятников Тутмоса III: Görg M. Tuthmosis III und die ѡssw-Region // JNES. 1979. S. 38: 199–202; Ahlström G. The History of Ancient Palestine... P. 225, 276); наконец, только здесь могли жить те шасу, которые, согласно сообщениям Рамесеса II, накануне битвы при Кадеше подчинялись хеттам.⁷⁰

⁷⁰ t3 ѡssw S^c-r-r, t3 ѡssw R-b(3)-n(3), t3 ѡssw P-y-s-p(3)-y-s, t3 ѡssw S(3)-m^c-t(i), t3 ѡssw Y-h-w(3) [=*ya-h-wa], t3 ѡssw T(w)-r-b-r – топонимы 93–98 в Амаре, последние три – также топонимы A3, A2, A1 в Солебе. Сами списки сведены воедино в: Astour M. Yahweh in Egyptian topographic lists // Festschrift Elmar Edel. Bamberg, 1979: 19. В круглые скобки здесь и ниже взяты при транслитерации номинальные конечные «полугласные» графемы новоегипетских написаний, употребляемых как слоговые знаки при передаче топонимов и т. д. Реальное фонетическое значение этих графем часто трудноопределено, однако в качестве таких слоговых знаков Y-h-w(3) должно, по всей видимости, читаться как ya-h-wa или ya-h-wi (Astour M. Loc. cit; Cross F. M. Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambr., Mass., 1973: 62, n. 63).

⁷¹ /t3 ѡssw P(3)-w^w (топоним 45 в Амаре; в прототипическом списке должна была, видимо, примыкать к остальным шести «странам шасу таким-то»).

⁷² Перечень XVII по Я. Симонсу: топоним 115 «иноземная страна Y-h-(3)», топоним 116: «иноземная страна T(w)-r-» (конец топонима при воспроизведении по ошибке оторван от него и выделен как отдельный топоним: 112. «иноземная страна b(w)-r»). На деле это финальные два топонима из перечня шести стран шасу, т. е. топонимов 93–98 в Западной Амаре: страна шасу-яхве и страна шасу турабур). Отдельно в том же перечне: топоним 71: «иноземная страна R-b(3)-n(w)-t(w)» – вероятно, то же, что R-b(3)-n(3) списков в Солебе и Амаре. Перечень XXIX по Я. Симмонсу: топоним 13 – та же Yh(3) (Weippert M. The Settlement of Israelite Tribes in Palestine. A Critical Survey of Recent Scholarly Debate. L., 1971: 106).

⁷³ Görg M. Punon – ein weiterer district der ѡssw -bedouinen // Biblische Notizen. 1982. 19: 15–21.

⁷⁴ Как в: Rainey A. F. Amarna and later : aspects of social history // Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palaestina / W. G. Dever, S. Grin (eds.). Winona Lake, 2003: 180.

⁷⁵ Hendel R. Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible. Oxford, 2005: 17 ff.

⁷⁶ Cp., например, Weippert M. Semitische Nomaden...: 427, 430; Toorn K. van der. Yahweh // Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden 1999: 911 f.

⁷⁷ Herrmann S. Israel in Ägypten // ZÄS. 1964. 91: 63–79; Weippert M. Semitische Nomaden...: 271; Redford D.

⁷⁸ При этом шасу могут сопоставляться как с эдомитами и мидянитами (т. е. группами, которые согласно ветхозаветным генеалогиям так же восходят к Аврааму, т. е. являются «ибри»/евреями в исходном по ветхозаветному взгляду значении этого

словес так же, как и израильтяне), так и с амалекитами (которые во ветхозаветных генеалогиях также включены в потомство Авраама – их эпоним Амалек рассматривается как внук Исаи в Быт. 36:12 – однако включение это вторично, поскольку, например, в Быт.14:7 амалекиты рассматриваются как племена, уже жившие в Палестине к моменту появления там Авраама. Генеалогия Быт.36:12 отражает, видимо, включение части амалекитов в племенной союз Эдом). Ср.: Toorn K. van der. Yahweh: 912; Васильев А. С. Шасу новоегипетских источников: к вопросу...: 13 сл.

⁷⁹ О Моаве в текстах Рамесеса II см.: Kitchen 1964. P. 69; упоминание Эдома в рапорте пограничного офицера времени Мернептаха (Anastasy VI 54–56) см. B: ANET.259; знаменитое упоминание Израиля в т. н. «стеле Израиля» Мернептаха см. в: ANET.378. Рамесес III вновь упоминает Эдом [Pap.Harris I 76:10].

⁸⁰ Ср. также ветхозаветные упоминания о том, что в эпоху проникновения евреев/«Авраама» в Палестину распоряжались на части ее территории именно некие «хетты» (Быт.28:19, Быт.23:3–20, Быт.25:9–10, Быт.50:13, Быт.26:34, ср. Быт.36:2), с тем фактом, что от финала Амарской эпохи, после победы Суппилулиумы Хеттского над Египтом, и до походов Сети I именно хетты доминировали в Восточном Средиземноморье, а власть Египта не распространялась ни на Ханаан, ни на шасу Синая, и Сети I должен был начинать свои кампании с их покорения (см. подробнее: Немировский А. А. У истоков древнееврейского этногенеза: ветхозаветное предание о патриархах и этнополитическая история Ближнего Востока. М., 2001. P. 70–77).

⁸¹ Ветхозаветная генеалогическая последовательность Авраам – Исаак – Иаков-Израиль – Леви – Кааф – Амрам – Моисей (Исх. 16: 16–20); завоевание Ханаана и начало эпохи Судей помещается на следующее после Моисея поколение. Отметим, что эта генеалогия контаминация действительные личные имена с эпонимами племенного союза и одного из его племен (Израиль и Леви, причем название Израиля попало в генеалогию только за счет осмысливания его как второго имени лица по имени Иаков).

⁸² Литература по этому вопросу огромна. Краткое введение в него: Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи в эпоху Первого Храма // История древнего Востока. От ранних государственных образований до древних империй. М., 2004: 422–423; Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. М., 2000: 227–234, с библиографией.

⁸³ 13 и 10 поколений до исхода XI в., 7–8 и 4–5 поколений до первой половины XII в.

⁸⁴ Ее опровергают, в частности, материалы, приводившиеся еще И. М. Дьяконовым (Diakonoff I. M. "Father Adam" // AfO. Beiheft 19 [RAI XXVIII]. Graz, 1982: 16–24); см. тж. подробнее Немировский А. А. У истоков...: 11–12, 154–157.

⁸⁵ Haigh A. On the Shasu-people // ZÄS. 1876. 14: 52–57; Васильев А. С. Шасу новоегипетских источников: к вопросу...: 13–14; Немировский А. А. Гиксосы: к вопросам именования и происхождения // Древний Восток. Общность и своеобразие культурных традиций. М., 2001. С. 111–114, 136 сл. В частности, по Ветхому Завету, освещавшему историю амалекитов со временем Исхода по началу X в., Амалек – это доеврейский аборигенный союз племен, обитавший «от Хавилы до Шура, что пред Египтом» (1 Царств, 15:7), т. е. от Суэцкого перешейка на восток; в Негеве (Чис.13:29, ср.14:44–45); в Эдоме (Быт.36:15–16) и Сеире (1 Пар.4:43, где Сеир рисуется последним оплотом амалекитов Юга Палестины); на Синае (Исх.17, 8–13, Быт.14:7) – т. е. в целом, занимал Синай с прилегающими к нему областями к югу от Мертвого Моря и на юге Палестины. Повторим, что Синай амалекиты занимают еще в доеврейские времена (Быт.14:7) и накануне Исхода, т. е. в XIII в. и ранее. Иными словами, по времени и месту обитания амалекиты точно и полностью совпадают с новоегипетским ареалом «стран шасу». Сведения египетских источников и Ветхого За-

вета окажется невозможно примирить друг с другом, если не считать, что «шасу» – это укоренившееся у египтян название той же племенной общности, которая была известна древним евреям под именем Амалека. Ветхий Завет вообще знает в регионе Синая – Сеира и его окрестностях конца II тыс. только ханаанеев, амалекитов, хурритов и четыре группы, возвращенные к Аврааму, т. е. четыре группы «ибри» – исмаильян, мидианитов, эдомитов и израильтян. Шасу упоминаются египетскими источниками с конца XVI в., если не ранее, и уже поэтому не могут быть соотнесены как народ ни с какими группами «ибри», пришедших в регион позже (что, правда, не мешало бы египтянам распространять иногда название шасу на какие-либо из этих групп), а кроме того, не совпадают с ареалами исмаильян, эдомитов и мидианитов территориально (лишь частично перекрываясь с ними). Хурритов и ханаанеев египтяне так прямо и называли «хурритами» и «ханаанеями». Таким образом, для соотнесения с собственно шасу египетских источников остаются только амалекиты. То же видно из распределения упоминаний шасу и племенных союзов «еврейского круга» в египетских памятниках. Последние называют шасу в ассоциации с Эдомом, но не Моавом или Израилем. Но Эдом и был единственной общностью «еврейского круга», ассоциированной с амалекитами (Быт. 36:15–16).

⁸⁶ Амалек расселяется прямо от границы Египта на восток (1 Цар.15:7), так что на пути к горе Хорев Моисей должен прорывать кордон Амалека при Рефидиме (Исх.17); выйдя из Кадеша на север, израильтяне сразу сталкиваются с со- противлением негевских амалекитов при Хорме (Чис.14:45); «поле амалекитов» находится рядом с Кадешским оазисом, на его северо-восточных границах (Быт.14:7), т. е. при Сеире; сам Сеир является оплотом амалекитов вплоть до 8 в. до н. э. (1 Пар. 4:43); амалекиты живут в Эдоме, к востоку от Синая (Быт.36:16).

⁸⁷ Израиль сменяет и замещает Амалек в пределах одной и той же территории, так что они оказываются «физическими несовместимыми» антагонистами в пределах зоны самого формирования Израиля и тем самым в пределах формирования наиболее ярких сюжетов его племенной традиции; как народ, почитавший Яхве до израильтян, Амалек в глазах последних автоматически оказывался бы выделенным, «избранным» народом; а поскольку в этом качестве амалекитов заместил сам Израиль, «первенство» Амалека так же автоматически отбрасывалось, сохраняя свой «модуль», в негативную сферу, и Амалек становился своего рода «санти-Израилем»

⁸⁸ Например: О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования // Шифман И. Ш. М., 1999: 452, 464.

⁸⁹ Например: Smith M. S. The Ugaritic Baal cycle. Vol. 1. Leiden, 1994: 149.

⁹⁰ Как можно понять перевод в: D. N. Freedman et al. YHWH // Theological Dictionary of the Old Testament. Vol. 5. Grand Rapids, 1986: 510.

⁹¹ См. обзор дискуссии в: John Gray. The Legacy of Canaan: The Ras Shamra Texts and Their Relevance to the Old Testament. Leiden, 1965: 180; Baumgarten A. I. The "Phoenician History" of Philo of Byblos: A Commentary. Leiden, 1981: 55; de Vaux R. The Revelation of the Divine Name YHWH // Proclamation and Presence: Old Testament Essays in honour of Gwynne Henton Davies / J. I. Durham, J. R. Porter (eds.). Macon, 1983: 53; Smith M. S. The Ugaritic Baal cycle: 151–152, с библиографией.

⁹² Шифман И. Ш. Культура древнего Угарита (XIV–XIII вв. до н. э.). М., 1987: 159.

⁹³ Eus. Praep. Ev. I p.39a.

⁹⁴ Baumgarten A. I. The "Phoenician History" ... : 207.

⁹⁵ De Vaux R. The Revelation... 51 f.; Smith M. S. God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World. Grand Rapids, 2010: 275–288; Harrison J. R. Overcoming the 'strong man' // New documents illustrating early Christianity: a review of the Greek Inscriptions and Papyri published between 1988

and 1994 / Llewelyn S. R. et al. (eds.). Grand Rapids, 2012: 11, с библиографией.

⁹⁶ Оракул Аполлона Кларийского, отвечавший на вопрос о том, с каким богом можно отождествить бога Йао, гласил, что это неисповедимая тайна, но обычные люди для простоты могут принять для себя, что «величайший из богов есть Йао, [кто есть] зимой Аид, с пробуждением весны Зевс, летом Гелиос [Солнце], роскошный Иак [Дионис] осенью»; Корнелий Лабеон, комментируя этот оракул, отождествил с Йао Солнце и Отца Либера – римского аналога Диониса (Macr. Saturn. I.18.18–21). Отметим, что этот пассаж не дает никаких оснований считать, что исконно Йао – это именно бог осени и урожая (как в: Шифман И. Ш. Культура...: 159, с библиографией): эту связь Йао приобретает лишь по соотнесению с одним из тех античных богов, с которыми его в одинаковой степени отождествляли для разных отрезков года.

⁹⁷ Baumgarten A. I. The "Phoenician History" ... : 23.

⁹⁸ Циркин Ю. Б. Мифы Финикии и Угарита. М., 2000: 318.

⁹⁹ В частности, А. Баумгартен полагает, что форма Йево воспроизводит имя Яхве, но представленное Порфирием сообщение о древнем храме Йево в Берите – выдумка (самого Порфирия, Baumgarten A. I. The "Phoenician History" ... : 55). С нашей точки зрения, выдумка именно этого момента маловероятна и для Порфирия, и для его источников, см. выше.

¹⁰⁰ Ср.: Шифман И. Ш. Йево // Миры народов мира / С. А. Токарев (ред). 1. М., 1980: 597. Напомним, что у нас вообще нет оснований утверждать, вслед многим ранним публикациям, что в угаритском эпосе именем Yw назван бог моря Йамму (хотя бы в качестве его неглавного именования, смененного или оттесненного именем «Йамму»); с равной вероятностью можно думать, что имя Yw приводится там в противопоставление этому богу.

¹⁰¹ Halpern B. Kenites // ABD 4:17–22; Немировский А. А. У истоков... : 107–127.

¹⁰² Как следует из перечня народов в пророчестве Валаама, Чис.24:17–22.

¹⁰³ О связи обсуждаемой группы кенитов с Эдомом говорит то, что в племенных ветхозаветных генеалогиях Реуэль включен в число потомков Исаи, легендарного основателя Эдома, а сыновья Реуэля – в число старейшин Эдома (Быт. 36:4,10,13,17).

¹⁰⁴ Noth M. History of Israel. L., 1976: 57; Дьяконов И. М. и др. Страны восточного Средиземноморья в IV–II тыс. до н. э. // История Древнего Востока: Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. М., 1988: 271; Halpern B. Kenites (A); Немировский А. А. У истоков... : 116 сл.; Mondriaan M. E. Who were the Kenites? // Old Testament Essays. 2011. 24: 414–430. Отметим, что из сличия генеалогий Каина/Кенана и его потомков в Быт.4 и Быт.5 следует, что здесь в ветхозаветную традицию попал генеалогический сегмент, очерченный у некой группы, возводившей себя к Каину как первопредку (Немировский А. А. У истоков... : 107–116). Именно такой группой и были кениты. О том же Каине как возможном легендарном прародителе ханаанеев в целом (частью которых являлись кениты) см.: Diakonoff I. M. "Father Adam" // Vorträge gehalten auf der 28. Rencontre Assyriologique Internationale in Wien, 6.–10. Juli 1981. Wien, 1982: 18 f.; Немировский А. А. У истоков... : 16–24.

¹⁰⁵

- состав Амалека, 1 Сам. 15:6. Однако и положительных оснований проводить такое отождествление у нас нет.
- ¹⁰⁷ Diakonoff I. M. "Father Adam"; Дьяконов И. М. и др. Страны восточного Средиземноморья... : 269–277; подробнее о дискуссиях по поводу уточнения датировки и обстоятельств этого процесса см. Немировский А. А. У истоков... : 97–105, 154–181.
- ¹⁰⁸ Отметим, что в результате этих процессов «ибри» и осознавали себя как особую общность, а не как часть прежних сутинев, и выражение «сыны Шета» (т. е. потомки Суту) в Ветхом Завете применяется как обозначение враждебных древних евреям местных сутинев-амореев Заиорданья (Чис. 24:17). Это вполне естественное явление: аналогично, например, англичане ни в какой степени не осознавали себя частью германцев или датчан, хотя происходили – и знали это – от племен Ютландии и смежных районов Германии.
- ¹⁰⁹ Какие-то другие из компонентов, записывающихся таким образом, могли быть образованы от иного семитского глагола – *ишу* «жить».
- ¹¹⁰ См., например, различные точки зрения в: Finet A. Réflexions sur l'onomastique de Mari et le Dieu des Hébreux // Mélanges Armand Abel. Vol. 3 / A. Destree (ed.). Leiden, 1978: 64–78; de Vaux R. The Revelation... : 53–55; D. N. Freedman et al. YHWH: 511 ff.; Cross F. M. Canaanite myth and Hebrew epic: essays in the history of the religion of Israel. Cambr., Mass. 1997: 62–67, с библиографией.
- ¹¹¹ Известно таанахское письмо XV в. до н. э. к царю Таанаха от некоего соседа, чье имя читали как Ahiaawi или Ahiami. Имя это сейчас читают как Ahiami (Wayne Horowitz W., Oshima T., Sanders S. Cuneiform in Canaan: cuneiform sources from the Land of Israel in ancient times. Jerusalem, 2006: 132–133, с библиографией), но и при первом чтении нет оснований понимать его окончание как имя бога Яхве.
- ¹¹² Ср. Albertz R. A History of Israelite Religion... : 51 f.
- ¹¹³ Библиография исследований о самарянах огромна. Из обобщающих работ см., в частности: Montgomery J.A. The Samaritans. The earliest Jewish sect. their history, theology, and literature. Philadelphia, 1907; Pummer R. The Samaritans. Leiden, 1987; Crown A. D. The Samaritans. Tübingen, 1989; A Companion to Samaritan Studies / A. D. Crown, R. Pummer, A. Tal (eds.). Tübingen, 1993; Anderson R. T., Giles T. The Keepers. An Introduction to the History and Culture of the Samaritans. Peabody, 2002; Kartweit M. The Origin of the Samaritans. Leiden, 2009; Samaria, Samarians, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics / J. Zsengellér (ed.). Göttingen, 2011; Die Samaritaner und die Bibel.
- ¹¹⁴ См.: Schramm B. The Opponents of Third Isaiah: Reconstructing the Cultic History of the Restoration. Sheffield, 1995.
- ¹¹⁵ Как, например, в: Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи в эпоху Первого Храма // История древнего Востока. От ранних государственных образований до древних империй. М., 2004: 421–485, 480 сл.
- ¹¹⁶ Stenhouse P. The Kitab al-Tarikh of Abu 'l-Fath. Sydney, 1985. P. 89 ff.
- ¹¹⁷ Cross F. M. Aspects of Samaritan and Jewish History in. Late Persian and Hellenistic Times // H. T.R. 59. 1966: 201–211; Cross F. M. Papyri of the fourth century B. C. from Daliyah // New Directions in Biblical Archaeology / D. N. Freedman, J. Greenfield (eds.). N. Y., 1969: 41–62.
- ¹¹⁸ О том же в контаминированном и измененном виде Ant. 11. 306–312, 324.
- ¹¹⁹ Сам храм и его строительные фазы были недавно обнаружены и исследованы археологами: Magen Yi. The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in the Light of the Archaeological Evidence // Judah and the Judeans in the Fourth Century BCE / O. Lipschits, G. Knoppers, R. Albertz (eds.). Winona Lake, 2007: 157–212.
- Это положило конец долгим спорам о нем. Иосиф Флавий, Ant. 11.306–312, переносит основание этого храма на начало македонского владычества, очевидно, контаминируя его с какими-то событиями этого времени.
- ¹²⁰ Письмо известно по его копии, сохраненной в Элефантине, – папирусу CAP 30.
- ¹²¹ Schramm B. The Opponents of Third Isaiah... : P. 71.
- ¹²² Stenhouse P. The Kitab al-Tarikh of Abu 'l-Fath: P. 81.
- ¹²³ Wright G. Schechem. L., 1965. P. 172.
- ¹²⁴ Ant. 11.340–346; 12.257 ff.
- ¹²⁵ Ant. 12.7¹²⁶ Ant. 11.346.
- ¹²⁷ Magen Yi. The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple... : P. 160.
- ¹²⁸ Dušek J. Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes. Leiden, 2012: P. 113.
- ¹²⁹ В то же время не греко-македонский бог, Дан. 11:37–39; он отождествлен как Зевс Олимпийский, 2 Макк. 6:2, Malas. P. 206; почитание его – «мерзость запустения», Дан. 11:31, 1 Макк. 1:54 слл.; – западносemitский Эль, отождествляемый с Зевсом? Ср.: Золотникова О. А. Селевкиды и Иудея в первой половине II в. до н. э. // Антология источников по истории, культуре и религии Древней Греции. СПб., 2000. С. 412–440, 418, прим. 2.
- ¹³⁰ Dušek J. Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria... : P. 73, 75, 85.
- ¹³¹ A Companion to Samaritan Studies: P. 101.
- ¹³² Ср.: Crown A. D. The Samaritans: 33 f., Pummer R. The Samaritans in Flavius Josephus. Tübingen, 2009: S. 207–209.
- ¹³³ Hjelm I. The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis. Sheffield, 2000: P. 264.
- ¹³⁴ Ibid., loc. cit.
- ¹³⁵ Точнее, кутайцы – выходцы из города Куты в Вавилонии (не путать с кутиями – горцами Загроса, – к которым они не имеют никакого отношения).
- ¹³⁶ Waltke B. K. Samaritan Pentateuch // ABD. 5. 1992. P. 932–940, 938.
- ¹³⁷ Higger M. Seven Minor Treatises. N. Y., 1930. P. 46.
- ¹³⁸ Dušek J. Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria. P. 90–93.
- ¹³⁹ Например, в: Anderson R. T., Giles T. The Keepers...
- ¹⁴⁰ Waltke B. K. Samaritan Pentateuch, с библиографией.
- ¹⁴¹ О дискуссиях и возможных выводах касательно религии самарян и ее соотношении с иудейской в персидское время см. также Schramm B. The Opponents of Third Isaiah..., Knoppers G. N. Revisiting the Samaritan Question in the Persian Period // Judah and the Judeans in the Persian Period / O. Lipschits, M. Oeming (eds.). Winona Lake, 2006. 265–289, Magen Yi. The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple... ; в эллинистическое время – Dušek J. Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria... ; с конца II в. и далее – Hall B. W. Samaritan religion from John Hyrcanus to Baba Rabba. Sydney, 1987; в целом во второй половине I тыс. до н. э. – начале I тыс. н. э. – Hjelm I. The Samaritans and Early Judaism...
- ¹⁴² Anderson R. T., Giles T. The Keepers. P. 11 f.
- ¹⁴³ Montgomery J.A. The Samaritans... P. 207.
- ¹⁴⁴ Anderson R. T., Giles T. The Keepers. P. 12.
- ¹⁴⁵ В 1947 г. пастушок из полукочевого арабского племени тамире в поисках пропавшей козы случайно забрел в одну из местных пещер и обнаружил там глиняные сосуды с древними кожаными свитками и мелкими рукописными фрагментами. Как выяснилось позже, шесть свитков были написаны на еврейском языке и один на арамейском. Юноша было предположено, что из кожи можно нарезать ремни для сандалий, но материал оказался весьма хрупок... В конечном счете, бедуины продали манускрипты (пространный и неполный свитки книги пророка Исаии; Апокриф книги Бытия на арамейском языке; Благодарственные гимны; Война сынов Света против сынов Тьмы; Комментарий на книгу пророка Аввакума и Устав Куранской общине) за бесценок в Вифлееме. Первые научные публикации рукописей из Иудейской пустыни осуществил в 1948 и 1950 гг. в Иерусалиме израильский исследователь Э. Л. Сукини. В 1950–1951 американские исследователи М. Барроуз, Дж. Трэвер и У. Броули выпустили факсимильное издание пространного свитка Исаии, Комментария на кн. Аввакума и Устава под общим названием The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, т. е. Рукописи Мертвого моря.
- ¹⁴⁶ Помимо ессеев с фарисеями, золотами и сикариями, садукеями (или отдельными группами и течениями внутри этого движения), боэтусеями, самарянами, гемеробаптистами, последователями Иоанна Крестителя, иудео-христианской общиной брата Иисуса из Назарета Иакова Праведного, эбионитами, «пещерной сектой» (упоминаемой караимским автором аль-Киркисани и мусульманскими учеными X–XII вв.), караимами, неизвестной дотоле сектой. Говорилось и об отсутствии связи между общиной, проживавшей в Куране, и рукописями, спрятанными в окрестных пещерах, а также о несектантской принадлежности самого поселения, по крайней мере, на определенных этапах его истории (например, что это – зимняя резиденция иерусалимских хасмонейских правителей или же их военный форт, торговая станция, римская вилла, крепость золотов или сикариев; «фабрика» по производству кожаных свитков для письма, гончарных изделий или парфюмерной продукции; комбинированные варианты, например: сначала Куран был военным фортом, затем – гончарной мастерской и т. п.). Высказывалось предположение о иерусалимском происхождении манускриптов, например, что рукописи Курана – это часть храмовой библиотеки, которую золотом удалось вынести из Иерусалима накануне его падения в 70 г. н. э. под ударами римлян. Говорят также о том, что пещеры Курана могли служить своего рода генезисом, т. е. хранилищем вышедших из употребления рукописей, а сами манускрипты принадлежали различным сектам.
- ¹⁴⁷ Особое значение для обоснования и утверждения данной идентификации сыграли труды французского исследователя А. Дюпон-Соммера. О возможном ессеевском происхождении Дамасского документа, обнаруженного в 1896 г. среди рукописей Каирской генизы, писал еще в 1925 г., т. е. до находок фрагментов этого сочинения в пещерах Курана, Эд. Мейер.
- ¹⁴⁸ Согласно сообщениям Филона Александрийского («О том, что каждый добродетельный свободен», 76) и Иосифа Флавия («Иудейская война», II, 124–125), ессеевые общины проживали в различных местностях Палестины. (Ср. также кумранский Комментарий на книгу пророка Аввакума [1Q pHab] 12:9–10].)
- ¹⁴⁹ Р. де Во выделил три основных археологических периода проживания общинников в Куране: период Ia он датировал ок. 130–103 гг. до н. э.; период Ib: ок. 103–31 гг. до н. э.–31 г. до н. э.; период II: 4–1 гг. до н. э.–68 г. н. э.; период III: после разрушения кумранского поселения римлянами и до восстановления Бар-Кохбы включительно. Ср., например: J. Magness. The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls, Grand Rapids, MI, 2002.
- ¹⁵⁰ Обобщенный анализ результатов раскопок и выдвинутых на их основе гипотез относительно происхождения кумранского поселения и жизнедеятельности его обитателей можно найти, например, в изданиях: Qumran. The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates. eds. K. Galor, J.-B. Humbert, J. Zangenberg. Leiden, 2006; Y. Magen, Y. Peleg. The Qumran Excavations 1993–2004. Preliminary Report. Jerusalem, 2007; R. R. Cargall. Qumran through (Real) Time: A Virtual Reconstruction of Qumran and the Dead Sea Scrolls. Piscataway, NJ, 2009 (особенно pp. 19–50). На основе совокупности обнаруженных артефактов сделана даже попытка виртуальной реконструкции кумранского поселения с помощью дигитального моделирования: R. R. Cargall. Qumran through.
- ¹⁵¹ Ряд археологов полагают, что кумранское поселение возникло около 100 г. до н. э. или даже несколько позднее.
- ¹⁵² Ср.: Иосиф Флавий, Иудейская война, I, 370; Древности, XV, 121.
- ¹⁵³ В Хирбет-Кумране было обнаружено несколько кладов монет, относящихся ко всем трем археологическим периодам. Их историю объяснить пока трудно. Наиболее крупный был спрятан в трех горшках и составлял 558 серебряных монет. Большинство из них – тетрадрахмы (вес каждой – 17 г) тирского чекана, датируемые эрой Тира (т. е. начиная со 126 г. до н. э.). Все монеты данного клада по времени их чекана относятся к периоду между 9/8 гг. до н. э. и 1 г. до н. э. / 1 г. н. э. Общий вес клада – около 90 кг. Нумизматические находки продолжаются вплоть до настоящего времени (см., например: Y. Farhi, R. Price. The Numismatic Finds from the Qumran Plateau Excavations 2004–2006, and 2008 Seasons // Dead Sea Discoveries 17 (2010). P. 210–225).
- ¹⁵⁴ Обнаружены также два могильника к северу и к югу от Курана.
- ¹⁵⁵ Возражения против данной интерпретации можно найти, например, в: J. E. Taylor. The Cemeteries of Khirbet Qumran and Women's Presence at the Site // Dead Sea Discoveries 6 (1999). P. 285–323; R. Kugler, E. Chazon. Women at Qumran: Introducing the Essays // Dead Sea Discoveries 11 (2004). P. 167–173 и др.
- ¹⁵⁶ Однако согласно кумранскому фрагменту Книги стражей 4Q En^e ar 1 xxvi 21, путь к Раю лежал на Восток: «А оттуда я проследовал [на вос]ток от всех этих гор, далеко от них, на Восток земли; и я был пронесен [над] Красным морем] и далеко удалился от него; и я проследовал сквозь туму, далеко от него. И я был перенесен к Раю (Пардес; персидский термин, букв. означающий «фруктовый сад». – И. Т.) Праведности». Это находится в согласии с библейской ориентацией Рая (см. Быт. 2:8). (Заметим, что получивший от богов вечную жизнь шумерский герой потопа, Зиусудра, поселяется ими на востоке, на Дильмууне.) В библейской традиции север выступает как символ Божьего гнева и Суда (ср., например, Ис. 14:13; Иез. 39:2). Поскольку ориентиром служит Восток, север оказывается тождествен с левой стороной (сам термин «левый» может употребляться как синоним слова «север»; см., например, 4Q En ast^e ar 1 ii 1), а левая сторона, по представлению большинства народов мира, символизирует царство мрака, зла, недоброе для человека. Это представление нашло отражение и в Библии и в раввинистической литературе. Согласно Уставу Кумранской общине, кумранитов даже наказывали за жестокуюцию левой рукой (1QS 7:15). С другой стороны, Иосиф Флавий отмечает, что ессеи «остерегаются плевать посреди (людей) или в правую сторону» (Иудейская война, II, 147).
- ¹⁵⁷ Ср., например, 1Q S (Устав Кумранской общине) 10:18–19: «Я (sc. лидер Кумранской общине, выступающий в документе под обозначением Вразумляющий. – И. Т.) никому не зла, недоброе для человека. Это представление нашло отражение и в Библии и в раввинистической литературе. Согласно Уставу Кумранской общине, кумранитов даже наказывали за жестокуюцию левой рукой (1QS 7:15). С другой стороны, Иосиф Флавий отмечает, что ессеи «остерегаются плевать посреди (людей) или в правую сторону» (Иудейская война, II, 147).
- ¹⁵⁸ Ср., например, 1Q S (Устав Кумранской общине) 10:18–19: «Я (sc. лидер Кумранской общине, выступающий в документе под обозначением Вразумляющий. – И. Т.) никому не зла, недоброе для человека. Это представление нашло отражение и в Библии и в раввинистической литературе. Согласно Уставу Кумранской общине, кумранитов даже наказывали за жестокуюцию левой рукой (1QS 7:15). С другой стороны, Иосиф Флавий отмечает, что ессеи «остерегаются плевать посреди (людей) или в правую сторону» (Иудейская война, II, 147).
- ¹⁵⁹ Основные дошедшие до нас сведения о ессеях содержатся в трудах проживавшего в Египте еврейского философа и экзегета Филона Александрийского «О том, что каждый добродетельный свободен», XII, 75–87, «Апология» (отрывок о ессеях из этого несохранившегося трактата Филона зафиксирован в сочинении христианского историка и писателя Евсевия Кесарийского [ок. 260–339] «Приготовление к Евангелию, VIII, II, 1–18] и «О созерцательной жизни» [о терапевтах, ве-роятно, египетской ветви ессеевского движения; см. ниже]; римского ученого, государственно-го деятеля и военачальника Плиния Старшего (23/24–79) «Естественная история», V, 17, 73; иудейского историка и государственного деятеля, фарисея Иосифа Флавия «Иудейская война», I, 78–80; II, 111–113,

Деньги и денежное обращение в доисламском Иране и Центральной Азии (до VII в.) (Тимур К. Кораев, Москва)	367
Торговля и купцы	376
Древний мир, средневековая Африка и Западная Азия (Юрий М. Кобищанов, Москва)	376
Древнегреческая демократия и империи поздней античности (Юрий М. Кобищанов, Москва)	381
Откупщики банкиры (Юрий М. Кобищанов, Москва)	396
Торговля в Черкесии в средние века и в новое время (Анзор В. Кушхабиев, Нальчик)	403
Торговые пути I в. до Р. Х. — I тысячелетия по Р. Х. между Атлантическим и Тихим океанами и между Северной Европой и Тропической Африкой (Юрий М. Кобищанов, Москва)	404
Часть 7	
Духовное развитие	424
Великие духовные искания I тысячелетия до Р. Х. (Юрий М. Кобищанов)	425
Древний Египет: квазимонотеистические и генотеистические тенденции (Александр А. Немировский, Москва)	433
Единичность и множественность в египетской религии II—I тыс. до н. э. Египетский синcretизм	435
Египетский генотеизм	439
«Бог» в единственном числе в древнеегипетских памятниках	439
Реформа Эхнатона: монотеизм?	440
«Египетский жрец Моисей»: позднеегипетская версия Исхода и рассказ о Моисее	441
Яхве на доеврейском Леванте. Шасу-яхве (Александр А. Немировский, Москва)	441
Йаву, Йево, Йао в Угарите и Финикии	446
Йево в Берите	446
Кениты и культ Яхве	448
Яхве и аморейский мир	449
Самаряне и самарянский монотеизм (Александр А. Немировский, Москва)	449
Зарождение общности самарян (VIII–VII вв. до н. э.)	449
Самаряне в VI–II вв. до н. э.	452
Переход самарян к монотеистическому иудаизму	454
Монотеистический яхвизм самарян в конце I тыс. до н. э.	456
Кумранская община (Игорь Р. Тантлевский, Санкт-Петербург)	458
Part 7	
Spiritual development	424
The great spiritual quests of the I millennium BC (by Yuri M. Kobishchanov, Moscow) 425	
Ancient Egypt: quasi-monoteistic and genoteistic tendencies (by Ivan A. Ladynin and Alexandre A. Nemirovsky, Moscow) 433	
Unique and plurality in the Egyptian religion in the II–I millennia BC. Egyptian syncretism	435
Egyptian genoteism	439
“God” (sing.) in the Ancient Egyptian texts	439
Was Ehnaton’s reform monotheistic?	440
«Egyptian priest Moses»: Late Egyptian version of Exodus and a story on Moses	441
Yahwe in pre-Hebraic Levant. Shasu-Yahwe (by Alexandre A. Nemirovsky, Moscow)	441
Yawu, Yewo, Yao in Ugarit and Phoenicia	446
Yewo in Berit	446
The Kenites and Yahwe cult	448
Yahwe and Amorean world	449
The Samarites and Samaritic monotheism (by Alexandre A. Nemirovsky, Moscow)	449
Origin of the Samarites community (VIII–VII centuries BC)	449
The Samarites in the VI–II centuries BC	452
The way of the Samarites to the monotheistic Judaism	454
Monotheistic Yahweism of the Samarites in the end of the I millennium BC	456
Kumran community (by Igor R. Tantlevsky, Saint-Petersburg)	458

Zoroastrism and Christianity: взаимное влияние и взаимное непонимание (Юрий А. Аверьянов, Москва)	473
Логос в античности и раннем христианстве (Роман В. Светлов, Санкт-Петербург)	484
Часть 8	
Христианский Иерусалим и второй Иерусалим в Африке, Европе и на Кавказе	501
Почему появился второй Иерусалим (Юрий М. Кобищанов, Москва)	501
Иерусалим библейский, христианский и мусульманский (Николай Н. Лисовой, Москва)	506
Тайна Граала в истории и предании (Николай Н. Лисовой, Москва)	508
Град и храм Софии Премудрости Божией (Николай Н. Лисовой, Москва)	514
Мцхета как новый Иерусалим в Грузии: иеротопия «Жития Св. Нино» (Мариам С. Чхартишвили, Тбилиси)	519
Киев — Иерусалим на Днепре (Владимир М. Рычка, Киев)	526
Москва — Иерусалим (Николай Н. Лисовой, Москва)	533
Новый Иерусалим патриарха Никона: архитектурная сказка, библейское пророчество, национальный миф (Николай Н. Лисовой, Москва)	536
Part 8	
Christian Jerusalem and the second Jerusalem in Africa, Europe and Caucasus	501
Why did the second Jerusalem appear? (by Yuri M. Kobishchanov Moscow)	501
Jerusalem Judaic, Christian and Islamic (by Nikolay N. Lisovoy, Moscow)	506
Mystery of Graal in the history and tradition (by Nikolay N. Lisovoy, Moscow)	508
City and Temple of Sophia — God’s Wisdom (by Nikolay N. Lisovoy, Moscow)	514
Mtzkheta as a new Jerusalem in Georgia: hierotopia of the «Acta St. Nino» (Mariam S. Chkhartishvili, Tbilisi)	519
Kiyiv as Jerusalem on the Dnieper (by Volodimir M. Rychka, Kiyiv)	526
Moscow as Jerusalem (by Nikolay N. Lisovoy, Moscow)	533
Patriarch Nikon’s New Jerusalem: the architectural tale, biblical prophecy, national myth (by Nikolay N. Lisovoy, Moscow)	536